كتاب

فتح الرحمن شرح شيخ الاسلام زكريا الانصاري
على متن لقطة العجلان وبلة الظمآن في
فن الاصول للامام الزركشي
تغمدهما الله تعالى بالرحمة
والرضوان آمين

٢

(وبهامشه حاشية العلامة الشيخ يس على الشرح المذكور)

طبع

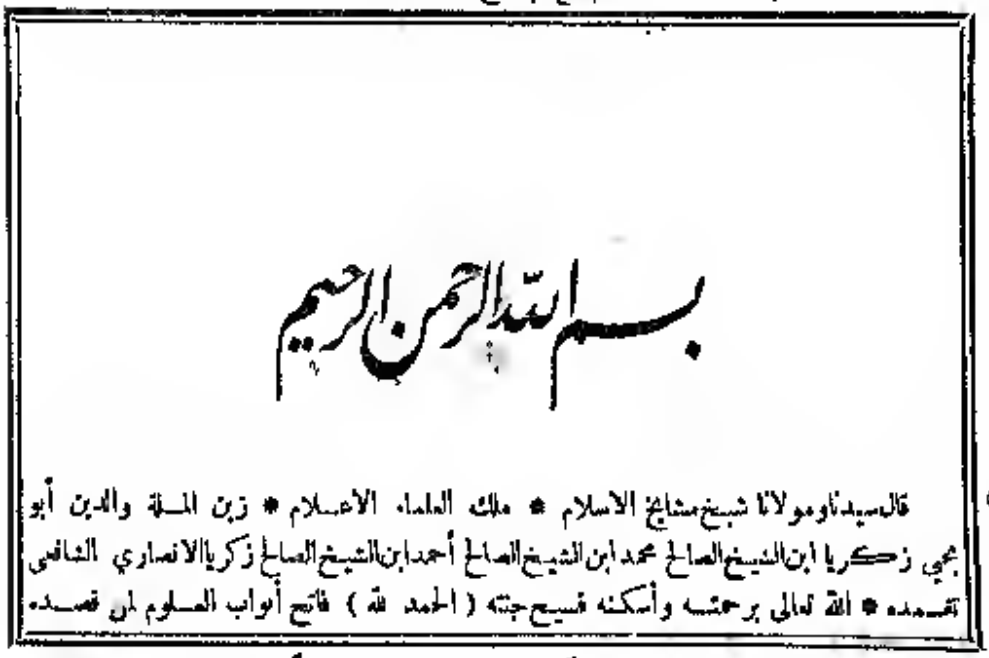
(على ذمة حضرة الاستاذ الشيخ محمد العتر الدمياطي)

(حقوق الطبع محفوظة)

الطبعة الاولى

(بمطبعة النيل بمصر)
(سنة ١٣٢٨ هجرية)

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) الذي جعل لمن وفقه طاقة على فتح أبواب العلوم وزين سماء الدنيا بمصابيح العلماء فهم معالم للهدى ومنهم للشياطين رجوم (والصلاة) والسلام على سيدنا محمد رافع منار الاسلام وخافض الشرك وكاسر الاصنام وعلى آله وصحبه والتابعين لهم من الائمة الاعلام (وبعد) فيقول الفقير لرحمة رب العالمين يس بن زين الدين العليمي الحمصي غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين هذه حواشي على شرح لقطة العجلان وبلة الظمآن لمولانا شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله جمعتها حال الاقراء مع العجلة خوف ضياع ما تقتضيه المطالعة من الفوائد ويقتضيه الفكر عند البحث من الفرائد راجياً أن يحصل بها النفع للمحصلين من الطلاب ومؤملا من الله سبحانه الثواب الجزيل وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله فاتح أبواب العلوم) قال الراغب الفتح ازالة الاغلاق والاشكال وذلك ضربان أحدهما ما يدرك بالبصر كفتح الباب ونحوه وكفتح الغلق والقفل والمتاع والثاني ما يدرك بالبصيرة كفتح الهم وذلك ضربان أحدهما في الامور (١) الدنيوية والثاني فتح (٢) المستغلق من العلوم انتهى ملخصاً وأطلق فاتح على الله مع عدم وروده وانما الوارد فتاح بصيغة المبالغة ونحوه قول ابن (٣) الجزري سامع وانما ورد سميع أمانينا على الاكتفاء بورود ٢ مادته أو غير ذلك مما يأتي والعلوم جمع علم وجمع وان كان مصدر الارادة أنواعه قال القرافي في الخصائص



قال النحاة من خصائص المصدر انه لا يثنى ولا يجمع الا ان يجرد نحو ضربة وضربتان وضربات أو تختلف أنواعه كعلم النحو وعلم الفقه وعلم الطب أما المصدر من حيث هو فلا يثنى ولا يجمع لانه يقع على القليل والكثير من جنسه ولذا وحد السمع وجمع الابصار كما قاله المفسرون وفيه أبحاث الاول لفظ المصدر انما وضع للقدر المشترك ولما أجمع النحاة على انه لو قسر بضربة واحدة يكون حقيقة ولو كان موضوعاً للكثير ومانع لكان مجازاً في القليل أو مشتركا وليس كذلك وحيث كان موضوعاً للقدر المشترك فلا يدل على الافراد الكثيرة لانها أخص منه والدال على الاعم غير دال على الاخص الثاني ان أسماء الاجناس نحو جماد وحيوان انما وضعت للقدر المشترك بين أفرادها فهي كالمصادر تتعذر تثنيتها وجمعها حتى يعرض لمسمياتها ما يوجب التعدد من العوارض والمشخصات وهي من حيث هي لا تقبل شيئاً من ذلك وحينئذ يسقط ما اعتمده المفسرون في جمع الابصار وتوحيد السمع الثالث الاستثناء في قولهم المصدر لا يثنى ولا يجمع الا أن يجرد أو تختلف أنواعه بحسب ان يكون منقطعاً فان المصدر هو الماهية الكلية والذي ثنى وجمع أفرادها فالنفي والاثبات ليسا لشيء واحد كما هو شرط الاستثناء المتصل انتهى ملخصاً وفي البحث الثاني نظر لما صرح به المحققون من أن

---

(١) قوله الدنيوية قال الراغب كفتح يفرج وفقر يزال باعطاء المال بمنه وعفوه ونحو قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم بركات من السماء والارض أي أقبلت عليهم الخيرات

(٢) قوله المستغلق من العلوم نحو قوله فلان فتح من العلم باباً مغلقاً وقوله تعالى انا فتحنا لك فتحاً مبيناً قيل عنى فتح مكة وقيل ما فتح على النبي عليه السلام من الفتوحات والهدايات التي هي قريبة الى المقامات المحمودة صارت لغفران ذنوبه اه قوله والمال زاد في الراغب نحو قوله تعالى ولما فتحوا متاعهم وقال انا فتحنا عليهم باباً من السماء (٣) قوله ابن الجزري أي في الجزرية في قوله غفور رب سامع

لفظ العام اذا أطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه ليس من المجاز في شيء قال في المطول في بحث الاستعارة وهذا ينبغي على كثير من المحصلين فيتوهمون انه مجاز ويترضون أيضاً بأنه لا دلالة للعام على الخاص ومنشأ عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج (قوله ومانح عطاياه الخ) في القاموس منحه كمنعه وضربه أعطاه والاسم المنحة بالكسر والعطايا جمع عطية والطاعة قال الراغب (١) كالطوع الانقياد لكن أكثر ما يقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم والعبارة التي اشتق منها عبد قال الراغب أبلغ من العبودية (٢) لانها غاية التذلل ولا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو الله تعالى (قوله وأشهد الخ) أشهد بمعنى أعلم وأذعن ولا يكفي العلم من غير اذعان كما هو شأن كثير من أهل الكتاب الذين كانوا في زمنه صلى الله عليه وسلم وهذا انما يحتاج اليه في قوله وأشهد ان الله الها وان وقع لجماعة منهم شيخنا القنيمي التعرض له هنا والجملة خبرية لفظاً ومعنى وقيل انشائية معنى وأن بفتح الهمزة مخففة من الثقيلة واسمها ضمير شأن محذوف ولا نافية للجنس والله اسمها مبني معها على الفتح والخبر محذوف تقديره موجود لا ممكن لان القصد الرد على من ادعى وجود اله غير الله والجملة من لا واسمها وخبرها خبر ضمير الشأن وان وما بعدها سادة مسد مفعولي أشهد ولفظ الجلالة مرفوع وفي اعرابه أقوال أظهرها انه بدل من محل لا مع اسمها ويجوز نصبه على الاستثناء لا البدل لان لا انما تعمل في نكرة منفية ولا مجال لكون جملة لا اله الا الله انشائية لان بناء كون الكلمة انشاء أو خبر على مضمونه لا المقصود منه ومضمون كلمة التوحيد الوحدانية المتحققة في الخارج أزلا وأبداً ولا يتصور انشاؤها في اذن الله تعالى كانشاء الحرية في ذات العبد بانت حر ٣ ووحده حال مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية قبلها هذا مذهب سيبويه وفيه خلاف فانظر

ومانح عطاياه من أعطاه وعبده * وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له المتفضل على من اختاره ووحده * وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله المفضل على غيره ممن أبدعه وأوجده * والصلاة والسلام

حاشيتنا على شرح التوشيح والمتفضل اسم فاعل من تفضل بمعنى أفضل عليه كما في الصحاح واطلاقه على الله تعالى مع عدم وروده اما بناء على انه يكفي اطلاق ما لا يوهم نقصاً وأشعر بالتعظيم واما لان محل الخلاف اطلاق اللفظ على ذاته لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه والفرق واضح وان خفي على بعضهم فجعل من محل الخلاف رفيقاً في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله رفيق يحب الرفق نبه على ذلك ابن كمال باشا والضمير ان في اخباره ووحده راجعان لله أي اختار الله رباً واعتقد انه واحد (قوله وأشهد ان محمداً الخ) تقدم معنى أشهد ومحمد علم شخصي على نبينا خاتم الانبياء والمرسلين وأفضل الخلائق أجمعين منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أي المكرر المبيم ومشتق من الحمد كاحمد ومحمد يفيد المبالغة في المحمودية وأحمد في الحامدية ومحمداً أفضل لاشعاره بكثرة الحامدين اذ ذلك يستلزم كثرة صفاته الحمدية التي منها كثرة حامديته لله التي أفادها أحمد وظهر من هذا ان تفضيل بعض الاسماء على بعض لاشعاره بصفة ليست في الآخر فهي بالنظر لاستعماله في ذكر ونحوه والعبد صفة في الاصل ثم استعمل استعمال الاسم وله اطلاقات مشهورة وصفة العبودية في النبي أفضل من صفة نبوته كما قاله بعضهم والرسول مصدر بمعنى الرسالة يطلق على الواحد وغيره وليس كونه بمعنى الرسالة اطلاقاً آخر كما يوهمه كلام شيخنا العلامة القنيمي في شرح الشعراوية ومن العرب من يثنيه ويجمعه وورد الاستعمالان في القرآن المجيد ويكون وصفاً مفرداً بمعنى مرسل وبين المرسل والرسول فرق لانه ليس كل مرسل رسولا فالرياح مرسلات والرسول اسم للمبلغ عن المرسل ومن هنا حسن وأرسلناك للناس رسولا وان كان لا يحسن نبيناك نبياً والابداع قال المصنف في شرح آداب البحث كالاختراع والانشاء ايجاد الشيء غير مسبوق بمادة ولا مدة وقال انها تقابل التكوين لانه مسبوق بالمادة والاحداث لانه مسبوق بالمدة انتهى قوله لانه مسبوق بالمادة أي وغير مسبوق بالمادة وحينئذ يشكل انه لا يتصور وجود مادة من غير مدة الا أن يقال المراد بالسبق الافتقار لسبق العلة المقارنة للمعلول ثم ان الاستعمالات اللغوية والشرعية تخالف هذه التفرقة

---

(١) عبارة الراغب والطوع والانقياد يضاده الكره قال انثيا طوعاً أو كرهاً والطاعة مثله لكن أكثر ما يقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم اه

(٢) عبارة الراغب العبودية اظهار التذلل والا بلغ منها لانه غاية التذلل لا يستحقها الا من غاية الافضال وهو الله تعالى ولهذا قال وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه اه

(قوله على أشرف نبي عظمه ومجده) لم يحتج الى تعيينه للعلم به وانه المفرد العلم صلى الله عليه وسلم وما أحسن قول

ياسيد الخلق ياشمس الوجود ومن * غدا لسالك منهاج الهدى علما اذا تفردت بالوصف الجميل فلا * يحتاج واصفكم ان يذكر العلما

وأشرف افعل تفضيل من الشرف وهو العلو وعظمه نخمه ومجده وسجده أعطاه الفضل (١) قال الراغب التمجيد من المجد الله بالقول وذكر الصفات الحسنة ومن الله للعبد باعطائه الفضل (قوله وأتباعه الخ) قال في الصحاح التبع يكون واحد وجمعاً قال الله تعالى انا كنا لكم تبعاً ويجمع على أتباع والبررة جمع بار كما في التوضيح وفي التسهيل بررة جمع بر على غير القياس وقال الراغب (٢) وجمع الباء ابرار وبررة قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وقال في صفة الملائكة كرام برررة فخص بهم الملائكة في القرآن من حيث انه أبلغ من أبرار فانه جمع بر وأبرار جمع بار وبر أبلغ من بار كما ان عدلا أبلغ من عادل انتهى وفي التسهيل ان بررة جمع بر على غير قياس والمجدة جمع ماجد والمجد السمة الى الكرم وأصله من قولهم مجدت الابل حصلت في مرعى كثير (قوله الموسومة الخ) الموسومة اسم مفعول من وسمه بمعنى علمه قال (٣) في الصحاح وسمه وسما وسمة اذا أثر فيه بسمة وكي والقطعة التي ملقوط وهي بفتح القاف على المشهور وقال الخليل هي بفتح القاف الرجل الملتقط وباسكانها التي ملقوط لان فعلة للفاعل مثل ضحكة ولحنة وفعلة للمفعول وحكي ابن مالك فيها أربع لغات يقال لقاطه ولقطه ولقاه ولقط مالا فعل لقطه فليس الاسكان بخطا وهي مختصة بغير الحيوان ويقال في الحيوان ضال والعجلان كالمعجول البين العجلة والبلة بفتح الباء البال وبضم الباء ابتلال الرطب والظمآن العطشان (قوله العلامة) (٤) أي الكثير العلم هذا مدلوله لغة ودعوى اختصاصه بمن جمع بين العلوم العقلية والنقلية لادليل عليها وان ادعى انها اصطلاح فاطباقهم على وصف من لم يكن بتلك المرتبة بنافيه (قوله الرباني) (٥) نسبة الى الرب على غير قياس (قوله محمد بن عبد الله) قال في حسن المحاضرة ولد سنة خمس وأربعين وسبعمائة ومات يوم الاحد ثالث وعشرين سنة أربع وتسعين وسبعمائة ودفن بالقرافة الصغرى (قوله نقول عجيبة) النقول جمع نقل وهو نسبة القول لقائله وهو من المجاز كما في الاساس ونصه ومن المجاز نقل الحديث وهم نقلة الاخبار ونقل ماقي النسخة ووصفها بكونها عجيبة لخفائها * واستعظام فهمها القائلها (قوله ومسائل غريبة) المسائل جمع مسئلة وهي ماطلوب خبري يبرهن عليه في العلم ووصفها بكونها غريبة لكونها عديمة (٦) النظير كما في قوله صلى الله عليه وسلم بدأ الاسلام غريباً وسيعود كما بدأ (قوله وحدود منيعة) الحدود جمع حد وهو القول الدال على ماهية الشيء ومعنى كونه منيعاً اطراده وانه كلما وجد مع المحدود وجد كما ان معنى جمعه انعكاسه وانه كلما انتفى المحدود انتفى (قوله وموضوعات بديعة) الموضوعات جمع موضوع وموضوع كل علم مايبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية والمراد هنا الايجاد الموضوعة في مواضعها اذ لم يذكر المصنف موضوعات العلوم والبديعة التي لم تسبق بمثال

على أشرف نبي عظمه ومجده * وعلى آله وأصحابه وأتباعه البررة المجده (وبعد) فاما كانت المقدمة الموسومة بلقطة العجلان وبلة الظمآن تأليف العلامة الرباني محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي * مشتملة على نقول عجيبة * ومسائل غريبة وحدود منيعة * وموضوعات بديعة *

---

(١) قال الراغب قيل هذه العبارة بالخلاف البحر وتصور منه التوسع فاشتق منه البر أي التوسع في فعل الخير وينسب ذلك الى الله تارة نحو انه هو البر الرحيم والى العبد تارة فيقال بر العبد ربه أي توسع في طاعته فمن الله الثواب ومن العبد الطاعة وذلك ضربان ضرب في الاعتقاد وضرب في الاعمال وقد اشتمل عليه قوله تعالى ليس البر الخ وعلى هذا روي انه سئل ما البر الذي في هذه الآية فان هذه الآية متضمنة للاعتقاد لآية الفرائض الى آخر ما أطال رحمه الله

(٢) قوله في الصحاح وقال الراغب الوسم التأثير والسمة الاثر قال تعالى سيماهم في وجوههم من أثر السجود وقال تعالى تعرفهم بسيماهم اه

(٣) قوله العلامة في بعض العبارة التحرير وهو من نحر العلم الفه كأنه ينحر الشيء علما وقال نحرت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم وكان الاصمعي يقول التحرير ليس من كلام العرب وانما هي كلمة مولدة وقد جاء في الشعر الفصيح قال عدي بن زيد ويروى للاسود بن يعفر

يوم لاينفع الرواع * ولاتقدم المشيع التحرير فقوله المشيع هو الشجاع الذي كان في قلبه أمر يشيعه على الاقوام اه

(٤) قوله الرباني والربوبية مصدر تقال في الله والربانية تقال في غيره اه

(٥) قوله عديمة النظير عبارة الراغب وقيل لك متباعد غريب ولكل شيء فيما بني جنس عديم النظير غريب وعلى هذا قوله عليه السلام بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً ويقال للعلماء غرباء لقلتهم فيما بين الجهال باختصار اه

(قوله مع كثرة علمها) مع ظرف لهو متعلق بمشتملة أو حال من فاعلها (قوله ووجازة لفظها) الوجازة مصدر وجز وهي الايجاز مقابل الاطناب والاسهاب (قوله الى حل مبانيها) أي فك تراكيبها فان المباني جمع مبنى وهي الالفاظ التي يتألف منها الكلام وسيأتي ما في الكلام من الاستعارة (قوله وبيان معانيها) المعاني جمع معنى والكلام في لفظه ومعناه مشهور بين حل المعاني وبيان المعاني عموم وخصوص وجهي فقد يوجد الاول بدون الثاني كما اذا أعربت الالفاظ فقط ويوجد الثاني بدون الاول كما اذا قيل حاصل هذا الكلام كذا ولم يتعرض لالفاظه وقد يجتمعان (قوله طلب جواب لما) في قوله فلما كانت (قوله ان أضع) في موضع المفعول لطلب (قوله (١) بحل ألفاظها) فيه استعارة مكنية تخييلية تبعية وذلك لانه أضمر في النفس فلك التراكيب بشيء معقود فحل ثم حذف المشبه به وأتى بشيء من روادفه ولوازمه تخييلا لما هو الحل واشتق من المصدر بحل فوقعت الاستعارة تبعية وذكر الفنري في حواشي المطول ان القوم سكتوا عن جريان التبعية في المكنية وان الظاهر تحققها والمشهور انه يجوز في هذا التركيب ونحوه كتعلقت الحال عند الجمهور ان يكون استعارة تبعية تصريحية بان شبه في هذا التركيب فلك التراكيب بحل الشيء المعقود واشتق منه يحل وفي تعلقت الحال الدلالة بالتعلق واشتق منه تعلقت والقرينة المفعول ويجوز أن يقال شبه الالفاظ بالاشياء التي يعقد عليها المشبه بها مضمراً في النفس على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها الحل استعارة تخييلية وهذا متعين عند السكاكي المنكر للاستعارة التبعية بمعنى انه لا يجوز التبعية فلا ينافي انه يجوز عنده كالجمهور ان يكون الحل مستعملا في لازمه وفي الابانة والظهور والنطق في لازمه وهو الدلالة فيكون في الكلام مجازاً مرسلا أو كناية (قوله ويبرز دقائقها) أي يظهر الامور الخفية من عباراتها والدقائق جمع دقيقة من دق الشيء يدق أي صار دقيقاً لا يهتدى اليه الا بتأمل (قوله ويحرر دلائلها) التحرير التهذيب والتصفية والدلائل جمع دليل ويأتي معناه (قوله راجياً الخ) راجياً حال من فاعل أجيبه والرجاء قال الراغب ظن يقتضي حصول ما فيه مسرة والجزيل الكثير والاجر ما يعود من ثواب العمل والثواب ما يرجع الى الانسان من ثواب عمله فسمي الجزاء ثواباً تصوراً أنه هو ألا ترى انه جعل الجزاء نفس الفعل في قوله ۞ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ولم يقل يرجزاه ويقال في الخير والشر لكن الاكثر المتعارف في الخير (قوله من فيض الخ) (١) قال الراغب الفيض الماء الكثير انتهى وحينئذ ففي الكلام استعارة لانه شبه عطايا. تعالى الكثيرة بالماء الكثير وأطلق اسم المشبه به على المشبه فهو استعارة تصريحية ومعنى الاكرام الزائد في الكرم على كل كريم والوهاب الكثير الهبة (قوله) أي أؤلف أو أبتدئ تأليفي بيان لمتعلق الجار والمجرور لان الجار أصلي لازائد وانه يجوز تقدير متعلقه فعلا خاصاً كأؤلف أو عاماً كأبتدئ والاول أولى كما ان تقدير مفعلا ومؤخراً أولى من تقديره اسما ومقدما والسابق في موضعه وكلام الشارح محتمل لتقدير مقدما ومؤخراً وأشار بقوله تأليفي الى انه اذا قدر عاما يحمل على الخصوص بتقدير المفعول خاصاً بمونة المقام (قوله ليكون ابتداء التأليف الخ) ترجيح لحمل الباء على المصاحبة وقد رجحه صاحب الكشاف بخمسة وجوه لم يذكر هذا منها وانما قال ان باء المصاحبة أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل باسمه تعالى من باء الاستعانة انتهى وهو صريح في ان باء الاستعانة لا تدل على ذلك بل على ملابسة ابتداء التأليف فقط فكيف يجعل الشارح ذلك ترجيحاً لباء المصاحبة مع مشاركة الاستعانة لها فيه وانما ينبغي الترجيح بما به الاختصاص (قوله مشتق من السمو) هذا مذهب البصريين (قوله من الوسم) أي بفتح الواو وهذا مذهب الكوفيين وعبارة غيره من السمة وأصله وسم حذفت الواو وعوض عنها الهاء قال القرطبي فمن ذهب للاول قال لم يزل الله تعالى موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تأثير لهم في أسمائه وصفاته وهذا قول أهل السنة ومن ذهب الى الثاني يقول كان الله تعالى في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات فاذا أفناهم بقي بلا اسماء ولا صفات

مع كثرة علمها ووجازة لفظها * وافتقارها الى حل مبانيها * وبيان معانيها * طلب مني بعض الاخوان الاعزة عليّ من الطلبة المترددين الى أن أضع عليها شرحاً يحل ألفاظها * ويبرز دقائقها * ويحقق مسائلها * ويحرر دلائلها * فأجيبه الى ذلك بعون الملك القادر راجياً به جزيل الاجر والثواب * من فضل مولانا الكريم الوهاب (وسميته) فتح الرحمن * بشرح اقفلة المجلان * وبلة الظمآن * والله أسأل أن ينفع به وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم مصاحباً لما بين يديه سقيم قال المؤلف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) أي أؤلف أو أبتدئ تأليفي والباء للمصاحبة ليكون ابتداء التأليف مصاحبا لاسم الله تعالى المتبرك بذكره أو للاستعانة نحو كتبت بالقلم والاسم مشتق من السمو وهو العلو وقيل من الوسم وهو

---

(١) قوله يحل ألفاظها عبارة الشارح في شرح الجزرية بعد يحل ألفاظها وبين مرادها قال به الشارح زين الدين قوله وبين مرادها بين حل الالفاظ وبيان المراد عموم وجهي لان حل التراكيب قد لا يبين بمجرد المراد وبيانه قد يكون دون حل بان يقول والمراد كذا وذهب بعضهم الى أن بينها تباينا أذا المراد بالالفاظ المفردات وبالمراد غيرها اه (٢) عبارة الراغب فاض الماء اذا سال

(قوله والله علم على الذات الخ) أي علم شخصي وليس قوله علم الخ تعريفاً لله بل وإن الموضوع له ولو كان تعريفاً كان غير مانع لأنه يدخل غير لفظ الله من مرادفاته الفارسية وغيرها نحو خداى ثم ذكر الموضعين ليس باعتبار أنهما داخلان في الموضوع له خلافاً للشارح في حواشي المطول بل إشارة لاستجماع الذات لصفات الكمال أما الثاني فظاهر وأما الأول فلان كل كمال متفرع على وجوب الوجود بالذات والمحامد جمع محمدة بكسر الميم مصدر بمعنى الحمد (قوله مشتقان) عبارة غيره مشهتان وهي أولى (قوله عندنا للمبالغة) ليس معناه أنهما من صيغ المبالغة لأنهما عند الجمهور محصورة في ثلاث ليس هذا واحداً منها وهي فعال ومفعال وفعول وما نقل عن سيبويه أن فعيلا منها محمول على حالة العمل فحيث لا عمل لها لا يحمل على صيغها بل معناه أنهما صفتان مشبهتان لإفادة المبالغة من رحم لأنه متعد فلا تشتق منه الصفة إلا إذا أريد المبالغة فإنها إذا أريدت يجعل المتعدي لازماً بمنزلة الغرائز ويقال إلى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة (قوله أبلغ) أي أكثر مبالغة تارة باعتبار الكمية أي كثرة أفراد متعلق مدلوله التضمني وهو الرحمة وأخرى باعتبار الكيفية أي قوة مدلوله التضمني وعظمته في نفسه (قوله لأن زيادة البناء الخ) نقض بحذر فإنه أبلغ من حاذر ورد بأن الشرط فيه بعد تلاقي الكلمتين واتحادهما في النوع بأن يكون كل منهما اسم فاعل أو صفة مشبهة وهنا ليس كذلك ولو سلم فالقاعدة أكثرية لا كلية ولو سلم فحذر أبلغ لاحتفافه في الثبوت بالأمور الكمية كثيرة وهو لا ينافي كون حاذر أبلغ من وجه آخر بأن تدل على زيادة الحذر وإن لم يدل على اتيانه ولزومه وهذا كله بناء على كلام الجمهور وعلى ما اختاره ابن مالك وأتباعه من عد فعيل وفعل في صيغ المبالغة وجعلها خمسة فلا نزاع في أن حذراً أبلغ (قوله الحمد لغة الخ) الكلام على تعريف الحمد لغة وعرفاً مشهور لا تطويل به لكن لا بأس بالتعرض هنا لشيء

٦

وهو أن الشارح لم يتعرض للمحمود به لدلالة الثناء عليه ولا يشترط أن يكون فيه اختيار يا ولا بد من كونه جميلا إما في الواقع أو عند الحامد والمراد من كون المحمود عليه جميلا في الواقع أو عند الحامد والمراد من كون المحمود عليه فعلا اختيار يا كونه كذلك حقيقة أو مجازاً لصدور الأفعال الاختيارية عنه أو لكونه شرطاً فيها فلا يشكل الحمد على صفات الله الذاتية مع أنها ليست أفعالا لأن ما عدا الحياة تصدر عنه الأفعال الاختيارية والحياة شرط في تلك الصفات (قوله وأبتدأ بالبسملة والحمدلة) أي ابتدأ بالبسملة ابتداء حقيقيا وبالحمدلة ابتداء اضافيا (قوله كما بينت ذلك في شرح البهجة وغيره) والحمد مختص بالله كما أفادته الجملة سواء جعلت أل فيه للاستغراق أو للجنس أو للعهد كما بينت ذلك في شرح البهجة وغيره (فاتحة كل كتاب وخاتمة كل باب) برفعهما على الخبرية لسابقهما وأنثهما باعتبار الحمدلة أو الجملة وفي نسخة فاتح وخاتم بتذكيرهما وجرهما على البدلية من لفظ الله والكتاب لغة الضم والجمع يقال كتبت كتابا وكتابة

العلامة والله علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والرحمن الرحيم صفتان مشتقتان بنيتا للمبالغة من رحم كغضبان من غضب والرحمة رقة القلب وهي كيفية نفسانية تستحيل في حقه تعالى فتحمل على غايتها وهو الانعام فتكون صفة فعل أو الارادة فتكون صفة ذات والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع (الحمد لله) الحمد لغة الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل والتعظيم وعرفا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم على الحامد أو غيره وأبتدأ بالبسملة والحمدلة اقتداء بالكتاب العزيز وعملا بخبر أبي داود وغيره كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية بالحمد لله فهو أجذم أي مقطوع البركة وقدمت البسملة عملا بالكتاب العزيز والاجماع والحمد مختص بالله تعالى كما أفادته الجملة الاسمية سواء جعلت أل فيه للاستغراق أو للجنس أو للعهد كما بينت ذلك في شرح البهجة وغيره (فاتحة كل كتاب وخاتمة كل باب) برفعهما على الخبرية لسابقهما وأنثهما باعتبار الحمدلة أو الجملة وفي نسخة فاتح وخاتم بتذكيرهما وجرهما على البدلية من لفظ الله والكتاب لغة الضم والجمع يقال كتبت كتابا وكتابة

بخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه الى بعض باللفظ والأصل في الكتابة الضم بالخط وفي المقال الضم باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للآخر ولهذا سمي كلام الله وان لم يكتب كتاباً كقوله الم ذلك الكتاب انتهى وعلى ما فسره المصنف فاطلاق الكتاب على كلام الله حقيقة ولهذا قال بعض الافاضل والصحيح من البيضاوي انه جعل الكتاب عبارة عن معاني الجمع ثم جعل اطلاقه على كتاب الله سبحانه مجازا حيث قال ثم أطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب انتهى واعلم أن بعضهم أنكر أن يكون لا حقيقة ولا مجاز وهو خطأ ظاهر وقال انما المكتوب النقوش وفي كلام السعد في شرح العقائد ما يوهم ذلك لكن قد علمت من كلام الراغب خلافه وان الالفاظ مكتوبة على وجه المجاز وفي شرح المقاصد فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال وصريحه ان الالفاظ مكتوبة بحقيقة عرفية لان تعريف الكتابة بما ذكر أمر اصطلاحي فتدبر (قوله وهو مصدر) أي وكسر أوله لانه صناعة كالتجارة والنجارة (قوله أو اسم) مفعول كاللباس بمعنى الملبوس (قوله ما يتوصل منه لغيره) هذا التعريف قال الشهاب بن قاسم في حواشي شرح البهجة صادق على الطريق الذي يتوصل به لغيره في الصحراء وتبعد تسميته بابا قال بعض الفضلاء ويصدق على الجسر الممتد على النهر الا أن يجعل ما عبارة عن فرجة كما عبر بذلك بعضهم فقال الباب فرجة في سائر يتوصل بها من داخل لخارج وعكسه قال وهو حقيقة في الاجرام مجاز أي المعاني وأقول التخصيص بالفرجة مخالفة لاطلاقه اصطلاحا على أبواب العلوم ولكلام أهل اللغة فانه صريح في أن كل ما يتوصل به الى شيء فهو باب ومنه قوله صلى الله عليه وسلم أنا مدينة العلم

وكتباً وعرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على أبواب وفصول قالباً وهو مصدر لكن بسهم مخصوص أو اسم مفعول بمعنى المكتوب أو اسم فاعل بمعنى الجامع والباب لغة ما يتوصل منه الى غيره وعرفاً اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة على فصول غالباً وخص الكتاب بالفتح والباب بالختم لسبق الكتاب الباب وضعاً فناسب الكتاب الفتح والباب الختم (والصلاة) هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء (والسلام) بمعنى التسليم (على خير من نطق) أي تكلم (بالصواب) أي باصابة الحق وذلك لخبر مسلم أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وفي رواية الترمذي ولا فخر أي لاحد علي أولى علي أحد قال ذلك لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث ولانه مما يجب تبليغه لامته ليعرفوه فيعتقدوه ويعاملوه بمقتضى اعتقادهم (وعلى آله) وهم مؤمنوا بني هاشم وبني المطلب على الراجح (وصحبه) هو عند سيبويه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من اجتمع مؤمناً بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم ليشمل الصلاة والسلام على باقيهم (أولى) أي أصحاب (الحكمة)

وعلى مايها وان قال الحافظ انه لا أصل له وما أحسن قول بعضهم في مدحه صلى الله عليه وسلم

وأنت باب الله أي امرئ ... أتاه من غيرك لا يدخل

فلا بعد في تسمية الطريق والجسر بابا ولا فرق بين المعاني اللغوية وبين الحقيقة والمجاز (قوله هي من الله رحمة الخ) قال المصنف في شرح البهجة أول كتاب الصلاة انه لغوي وقال النووي في الدقائق انه شرعي وفاز محشري كلام متناقض في معناها لغة بناه في حواشي شرح التوضيح (قوله أي تكلم) ذكر بعض شراح التلخيص انه صاحبه اختار تعلق على تكلم لئلا يحتاج الى انه عام خص منه البعض وهو الله تعالى قال وفيه ايماء الى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى (قوله وذلك لخبر مسلم) أي كونه خير من نطق (قوله على الراجح) أي الذي قاله الامام المطلبي الشافعي رضي الله عنه لكن في باب الزكاة فلا يأتي في ما ذكره بعضهم انه في مقام الدعاء كما هنا أمة الاجابة (قوله اسم جمع) أي لا جمع لان فعلا ليس منها ووقع في عبارة بعضهم وأصحابه واعترض بان فعلا صحيح العين لا يجمع على أفعال وقال بعضهم انما جمع صحب على ذلك لانه مختلف صحب كنمر وفعل بكسر العين يجمع على صاحب (قوله وهو من اجتمع الخ) شمل غير المميز ومن اجتمع به مؤمنا من الجن ودخل من رآه قبل الدعوة وبعد البعثة وآمن به لا من رآه قبل البعثة وآمن بأنه سيبعث ومن اجتمع به من غير شعور من واحد منهما بالآخر أو عدم رؤية واحد للآخر ومن وراء ستر وفيق علم به وخاطبه أو لا ومن لقيه مارا أو لم يمكث عند الوصول اليه ويخرج من رآه من بعد وتردد في منع الموالي وذكر ما حاصله انه ان لم يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد ومن رآه قبل النبوة مؤمنا بغيره كما في الاصابة وقضية كلام اللغوي دخول أحد في الصحابة زيد بن عمرو بن نفيل ولا بد في الاجتماع أن يكون متعارفا لا ما وقع على سبيل خرق العادة فيخرج الانبياء والملائكة الذين رأوه ليلة الاسراء واستثنى في الايعاب عيسى لكونه حيا على أحد القولين ونزوله الى الارض وتردد بعضهم في الخضر والظاهر دخوله ان اجتمع به في الارض

(قوله وهي كمال العلم) فسرها بعضهم بعلم الشرائع (قوله أي تمييز الخ) في المطول يقال للكلام البين فصل بمعنى مفصول فتفصل الخطاب البين من الكلام الذي بينه من يخاطب ولا يلتبس أو بمعنى فاصل أي الفاصل من الخطاب الذي يفصل بين الحق والباطل والصواب والخطأ انتهى فأشار الى أن الفصل مصدر اما بمعنى اسم المفعول أو بمعنى اسم الفاعل (قوله اذ القصد الخ) تعليل لكونهما الثانيتين معنى لا خبريتين معنى أيضاً وكان الظاهر أن يقول اذ القصد بها ايجاد الثناء الخ كما قال بعد وبالثانية ايجاد الصلاة وكأنه حذف من الاول لدلالة الثاني ولما كان في حصول الثناء بالجميل الذي هو معنى الحمد بما أوتي به خفاء اذ ليس فيه ذكر الجميل أشار الى أن فيه ذلك باعتبار ان معنى الحمد لله انه مالك لجميع الحمد (قوله للاعلام بذلك) أي بانه مالك لجميع الحمد والصلاة والسلام اذ لو كان القصد ذلك لم يحصل المطلوب وهذا واضح في جملة الصلاة والسلام لا الحمد لان الاخبار عن الحمد حمد والاخبار بانه سبحانه مالك لجميع الحمد ثناء بالجميل عليه والنبي قد يصدق على نفسه كما بيناه في حواشي شرح التوضيح وفي بعض الحواشي المنطقية اعترض عليه بأن الحمد فعل اختياري صادر عن الفاعل المختار فلا بد له من مقارنة القصد ولا يلزم من الاخبار عن ثبوت الشيء للشيء قصد ذلك الثبوت فالاولى أن يقال ان أل في الحمد للاستغراق فالقضية موجبة كلية تحكم فيها على كل أفراد الموضوع أي محل حمد الحامدين لله ومنهم المصنف قيل وعلى هذا لزم الحمد للمصنف ولزوم الحمد ليس بحمد بل التزام له لانه لا يكون الا بالقصد كما مر واللزوم لا يقتضيه بل يقتضي التزامه والجواب الصحيح ان أصل الحمد لله أحمد الله حمداً قيد باعتبار أصله على صدوره عن المتكلم الواحد وهو المصنف بقرينة المقام وقيل أل للحقيقة فالحكم على طبيعة الموضوع فالمعنى حقيقة الحمد ثابتة لله وفيه ان القضية الطبيعية ليست

من القضايا المعتبرة في العلوم انتهى ملخصاً ولو اعترض على الاخير باستفاء القصد على زعمه كان أظهر لان المنفي في كلام القوم اعتبارها الطبيعية في مسائل العلوم لا مطلقاً بدليل استعمالها في المبادي وهي الحدود وماهذا ليس من مسائل العلوم ثم ان قصد الاخبار بجملة الحمد يستلزم قصد الحمد الذي تضمنته فلا حاجة لجميع ما تكلفه (قوله الحاضرة ذهناً) اعلم ان في مسمى الكتب والعلوم والفصول ونحوها احتمالات سبعة أجازها السيد الجرجاني فاما انه الالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة أو النقوش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الالفاظ أو المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولة لتلك العبارات والنقوش أو المركب من الثلاثة أو من اثنين ثلاثة أحادية وثلاثة ثنائية وواحد ثلاثي واختار أولها وقال فيه وهذا هو الظاهر وحينئذ فالاشارة بقول المصنف فهذه ان كانت قبل التأليف فالى ما في الذهن على جميع الاحتمالات الا على احتمال ان المسمى النقوش فقط أو الالفاظ فقط أو المركب منهما لان النقوش والالفاظ الصادرة من المصنف والمركب منهما لم تتحقق في الخارج وأما المعاني فقط أو المركب منها ومن غيرها لا يوجدان الا في الذهن أما المعاني فقط فظاهر وأما المركب فلان المركب من غير الموجود في الخارج ومن الموجود فيه غير موجود في الخارج ثم ان جعلت الاشارة الى ما في الذهن فلا بد من حذف مضاف والتقدير مفصل هذا المجمل لان الحاضر في الذهن ليس الا المجمل ومسمى الكتاب انما هو المفصل وان جعلت الى ما في الخارج فلا بد أيضاً من حذف مضاف أي نوع هذه الالفاظ والنقوش أو المركب منهما لان الموجود في الخارج ليس الا الشخص وهو ليس بمسمى الكتاب والا لانحصر فيه وانما مسماه النوع وعلى تقدير أن المشار اليه ما في الذهن لا بد أن يدعى أنه تنزل منزلة المحسوس لان وضع اسماء الاشارة ان يشار بها الى محسوس مشاهد (قوله أوراق) هو مجاز مرسل علاقته المجاورة بلا واسطة على احتمال ان مسمى الكتاب النقوش أو بواسطة على غيره (قوله قليلة) أي لان أوراق من مجموع القلة وفائدة تنصيص الشارح عليه استعمال هذا الجمع في موضوعه لانه قد يستعمل في الكثرة ويدل على استعماله في موضوعه انها في الخارج كذلك

هي كمال العلم واتقان العمل (وفصل الخطاب) أي تمييز الحق عن الباطل أو البيان الشافي في كل قصد وقيل هو الحكم بالبينة أو اليمين أو الفقه في القضاء أو النطق بأما بعد وجملة الحمد والصلاة على من ذكر خبريتان لفظاً انشائيتان معنى اذ القصد بالأولى الثناء على الله تعالى بانه مالك لجميع الحمد من الخلق وبالثانية ايجاد الصلاة والسلام لا الاعلام بذلك وان كان هو القصد بهما في الاصل (أما بعد) كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب الى آخر وأما متضمنة معنى الشرط بدليل لزوم الفاء في حيزها غالباً والاصل مهما يكن من شيء بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على من ذكر (فهذه) المقدمة الحاضرة ذهناً (أوراق) قليلة (يقرب منها) بل يصل اليها (المتناول) أي الآخذ منها (ويقصر عنها المتطاول) أي المرتفع الى المطولات لكثرة جمعها وسهولة الاخذ منها (توتف) من أوقف أو من وتف بالتشديد أي اطلع (على) الكتب (المطولات في الزمن القصير مواليها) بضم الميم أي

(قوله والزمن) لغة المدة قال أبو ذؤيب

هل الدهر الا ليلة ونهارها * والاطلوع الشمس ثم غيابها وهو قريب مما دل عليه كلام سيبويه انه مضي الليل والنهار

(قوله وعرفا مقارنة الخ) هذا القول نسبه في المواقف للاشاعرة انه متجدد ويقدر به متجدد وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور له خاصية فاذا قيل متى جاء زيد يقال طلوع الشمس ان كان مستحضرا لطلوع الشمس ثم اذا قال عمرو متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد انتهى المقصود منه قال السيد ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وأيضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه لزم أن تكون مدة البقاء مبدأ الابتداء موقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلاشك ان كل متقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معينين فهما في أمر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كلا منهما دالا على الآخر بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت (قوله ولا جسماني) أي حال في جسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة (قوله وقيل فلك معدل النهار) في المواقف في بحث الزمان ان ثاني الاقوال انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل وانه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني يعني فلا ينتج كما علم من موضعه ان شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وقال الشارح في شرح اللب وقيل فلك مقدم النهار وهو (٩) جسم سميت دائرة منطقة البروج منه

مصاقبها مع ملازمة الاشتغال بما فيها وهو منقول توقف والزمن لغة المدة من لبس أو نهار وعرفا مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم وقيل جوهر ليس بجسم ولا جسماني وقيل فلك معدل النهار وقيل عرض وقيل حركة معدل النهار وقيل مقدارها والقول الاول للمتكلمين والبقية للحكماء وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب (ونربو) أي تزيد على المطولات (بالغرائب والعجائب فلا تساويها) أي فلا تساوي المطولات هذه الاوراق والغريب الامر الذي يستغرب والعجيب الامر الذي يتعجب منه ثم استشهد على مدحه لمقدمته بقول العلامة محمد بن نباتة بضم النون في قصيدة له

(يا سعي لها الراكب المحثان حاجته * ويصبح الحاسد الطماآن يطريها)

من الاطراء وهو المبالغة في المدح وقيله

يعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كور الشمس عليها انتهى وفي لفظ الجواهر في معرفة الخطوط والدوائر لسيط النهار دبي دائرة معدل الليل النهار دائرة عظيمة هي منطقة الحركة الاولى اليومية وتسمى ذلك معدل النهار ومدار

(٢ فتح الرحمن) الحمل والميزان ثم قال بعد دائرة معدل النهار متحركة أبدا مادامت الدنيا في اليوم والليلة دورة واحدة بالتقريب وفي الحقيقة تدور دورة وقريب الدورة وتتحرك جميع الكواكب بحركتها واذا كانت الشمس عليها اعتدل الليل والنهار في جميع البلاد أي تساويا عند الحس ولذلك سميت دائرة معدل النهار (قوله وقيل حركته الخ) في المواقف ان ثالث الاقوال انه حركة الفلك الاعظم لانها اعم قدرا وانه من جنس ما قبله يعني انه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني (قوله وقبل مقدارها في المواقف) ان رابع الاقوال ما ذهب اليه ارسطوا انه مقدار حركة الفلك الاعظم وبسط الكلام على دليله ورده (قوله والقول الاول للمتكلمين) قد علمت انه قول الاشاعرة والناظر كلام الشيخ مع قول المواقف ان المتكلمين أنكروا الزمان وأطالوا في تشييعهم وفي ردها (قوله محمد بن نباتة) أي المصري المولد لانه ولد بزقاق القناديل سنة ست وتمانين وستمائة ومات في صفر سنة تمان وستين وسبعمائة وليس البيت الذي أنشده المصنف في ديوانه ولا من شعره وانما هو من شعر أبي نصر عبد العزيز بن نباتة السعدي شاعر سيف الدولة بن حمدان وهو ابن نباتة بضم النون بلا شبهة ومطلع القصيدة التي هذا البيت منها

هل رقبة يستقيل الحب راقبها * فالطاب تزعم ان الحب يعيبها

وهي في مدح الامير أبي طاهر محمد بن مزاحم الدولة وكذا عبد الرحيم بن محمد بن نباتة الجذامي الفارقي صاحب الخطب المشهورة وأما المصري فمقتضى تسميته ديوانه الصغير الذاتي وقوله في بعض قصائده وأكثر السكر الذات انه ابن نباتة بفتح النون الا أن يقال يتأمل للشورية (قوله يطريها) في الصحاح الطراء أي مدحه فهو يتعدى بنفسه كما في البيت وفي القاموس أطرا عليه أحسن الثناء عليه وظاهره انه يتعدى بعلى

(قوله صدورها) أي صدوراً بيانها أو أوائلها (قوله قوافيها) جمع قافية وهي الحرف الأخير من البيت الذي يكمله منه الأخفش وقال قطرب هو الروي وهو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة وفي هذا اشارة الى أن قصيدته متمكنة القوافي وتمكين القافية من البديع (قوله في العلم) ادعى بعضهم ان أخا يجمع في النسب على اخوة وفي الصداقة على اخوان وردد عليه بقوله تعالى انما المؤمنون اخوة والمراد الصداقة وقوله تعالى أو بيوت اخوانكم والمراد النسب بدليل أول الآية وآخرها والشاهد أخذ ما فسر به من الواقع لا من صيغة الجمع (قوله أي متقابلة) فالمناظرة بمعنى المقابلة قال بعضهم وهو أظهر من بقية الاقوال للمناسبة معنى ووزنا (قوله النظر بالبصيرة) عبارة رسالة الآداب النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهاراً للصواب ولا أدري وجه اقتصار الشارح على ما ذكره (قوله والاصلين) تثنية أصل والمراد بهما أصول الفقه وأصول الكلام (قوله أي عند) قال بعض المحققين ان عند أعم نصرفاً من لدى لان عند تستعمل في الحاضر وفيما هو حوزك وان كان بعيداً بخلاف لدى (قوله أي ممن الخ) أخذ الشارح هذا التفسير من قول المصنف سابقاً ويقصر عنها المتطاول وقوله فوقف الخ فانه أشعر بأن هناك من لم يوالها ويتطاول لغيرها وان اعتذاره لهامع كونها تعين على ما ذكر في زمن قصير مما عن المطولات تقصيره وجعل التقصير عذراً على حد قولهم عناية السيد وقوله تحية يفهم ضرب وجيع وهو نوع يسمى بالتهويع وهو ان ينزل مايقع موقع الشيء بدلا عنه وقد يكون المراد منه التهكم كما بيناه في حواشي شرح التوضيح والاضاءة في عذرها على (١٠) معنى اللام (قوله للاختصاص) أي لان تقديم المعمول يفيد الاختصاص غالباً وأنكر ذلك ابن الحاجب وابن أبي الحديد صاحب الفلك الدائر وهما بان للشارح فانه قال وقد تكلم على ضربت زيداً واذا قدمت الاسم فهو عربي جيد والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء قال ابن جماعة والحق عندي هو هذا ومن ادعى الافادة لشيء من ذلك فعليه البيان انتهى وقد حققنا في حواشي المختصر الرد على من خالف في حصول الاختصاص من التقديم قال بعض الفضلاء والحق ما ذهب اليه

> خذها اذا انشدت في الحي عن طرب * صدورها عرفت منها قوافيها
>
> (جمعتها) أي الاوراق (لسؤال) وفي نسخة بسؤال (بعض الاخوان) في العلم (تستعمل عند المناظرة) وهي لغة من قولهم دور متناظرة أي متقابلة أو من النظير أو من النظر اما بمعنى التبصر أو الابصار أو الانتظار وعرفا النظر بالبصيرة أي بالقوة التي تكتسب بها العلوم وهي للقلب بمنزلة البصر للعين وقد يطلق الكلام على ذلك في شرح آداب البحث (وتمرين) بالنصب عطف على تستعمل (على الدخول في فنون المعقول) أي أنواعه من المنطق والحكمة والاصلين وغيرها (لدى) أي عند (المجاورة) أي المجاورة والمراجعة يقال تجاوروا الكلام أي تراجعوه (في زمان قصير) متعلق بنعين (فلذا) أي فلاجل اعانتها على ما ذكر من الزمن القصير في (عذرها التقصير) أي ممن لا يواليها أو لم يعطها حقها (والله) بالنصب لقوله (أسأل) قدم عليه للاختصاص أي اطلب منه لا من غيره (الاعانة فيما قصدت) من تأليف هذه المقدمة (والاثابة) بمثلثة (فيما جمعت) أي على ما جمعته فيها
>
> (فصل) هو لغة القطع وعرفا اسم لجملة مخصوصة من العلم مشتملة على مسائل (مدارك العلوم)

أي أهل المعاني فان الطبع يميل اليه والسجية العربية تحتوي عليه ولعمري لقد أبدع عبد القاهر في استخراج هذه الدقائق واستنباط هذه الحقائق على ان س رحمه الله سيف صقيل في هذه الضريبة بناء وجواد سباق لكنه في هذه الحلبة كبا والاقرار بأهل المعاني المرقص المطرب والطراز المذهب العجب (قوله أي على ما جمعت الخ) اشارة الى ان في بمعنى على كافي ولاصلينكم في جذوع النخل وان العائد محذوف مجرور بمثل ما جر به الموصول * (فصل * قوله مدارك العلوم) في المغرب وقوله الاجتهاد جعل مدركا في مدارك الشرع الصواب قياساً ضم الميم لان المراد موضوع الادراك وفي المصباح المدرك بضم الميم يكون مصدراً واسم زمان ومكان تقول أدركته مدركا أي ادراكا وهذا مدركه أي موضع ادراكه ومدارك الشرع مواضع طلب الاحكام وهي حيث يستدل بالنصوص والاجتهاد من مدارك الشرع والفقهاء يقولون في الواحد مدرك بفتح الميم وليس لتخريجه وجه وقد نص الائمة على طرد الباب فيقال مفعل بضم الميم من افعل واستثنيت كلمات مسموعة خرجت عن القياس فالوا المأوى من آويت ولم يسمع فيه الضم وقالوا المصبح لموضع الاصباح والامسى ولوقته والجذع من أجذعت الشيء وأجزأت عنك تجزى فلان بالضم في هذه على القياس وبالفتح شذوذاً ولم يذكروا المدرك مما خرج عن القياس فالوجه الاخذ بالاصول القياسية حتى يصح سماع وقد قيل الخارج عن القياس لا يقاس عليه لانه غير موصل في بابه انتهى وحينئذ فالمدارك في كلام المصنف جمع مدرك

بضم الميم ولا يصح جعله مصدرا لتفسير المدارك بالحس وما بعده بل هو اسم مكان وظاهر تفسير الشارح بالأسباب وقوله ان كان آلة انها جمع مدرك بمعنى آلة الادراك وهو لا يظهر في العقل لانه ليس آلة بل هو المدرك نفسه الا أن يقال في الكلام تغليب لكن فيه ان اسم الآلة لا يبقى على غير الثلاثي ولم أر من تعرض له في المصباح ولو قيل ان مدارك جمع مدرك اسم فاعل وجمل أعم ممن قام به ادراك أو كان سببا فيه لم يبعد قوله العلوم جمعه لما مر والمراد بالعلم هنا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي يتضح به ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجودا كان أو معدوما تصورا أو تصديقا يقينيا أو غير مطابقا أو غير ظنيا بدليل كلامه الآتي وذكر ان الطريق يفيد الظن وذكر ان مدارك الحق أربعة فعلم ان المراد هنا بالعلم ما هو أعم والمراد مدارك العلوم للخلق كما قيد النسفي بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا للسبب (قوله أي أسبابها) جمع سبب والمراد بالسبب الظاهري ما قصد للعلوم الذي أمرنا بالاقتصار عليه على لسان الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه ولو أريد السبب المؤثر الحقيقي فهو الله تعالى واطلاق السبب عليه تعالى على ما مر في الديباجة لأن العلوم كلها بخلقه وايجاده من غير تأثير الحاسة أو عقل والظاهري كالنار للاحراق فهو العقل لا غير وغيره طريق له أو المطاق فهو كثير كالحدس والوجدان والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات (قوله حس) لم يقيده بكونه سليما مع ان غير لا يوثق به فلا يوجب العلم بمعنى اليقين ولا الخبر بالصادق كما قيد غيره وقال بعضهم ولا بد أيضا من العلم بالصدق ولا بالسلامة لما أسلفناه من كون العام شاملا لغير اليقيني والحواس الغير السليمة والخبر الكاذب يفيدانه في (قوله ان كان آلة داخلة) أي في ذات الشخص العالم غير المدرك له أي للعلم وقوله والمدرك له عطف على غير المدرك أي ان كان آلة داخلة هي المدرك للعلم فهو النظر وكون النظر هو المدرك وداخلا في ذات العالم واضح ان فسر بالعقل لكن المصنف قياسه أتى فسره بالتأمل بالفكر في حال المنظور فيه والتأمل لا يوصف بذلك ولا الفكر وانما يوصف بذلك العقل بمعنى النفس الناطقة والتناوح أخذ بيان الحصر من كلام السعد في شرح العقائد وذلك ذكره بعد قول النسفي وأسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ومن هنا يشكل كون (١١) المراد السبب الظاهري في قوله

أي أسبابها (ثلاثة حس وخبر ونظر) لان سبب العلم ان كان آلة داخلة غير المدرك له فهو الحس أو المدرك له فهو النظر أو خارجة فهو الخبر وبهذا عرفت حدودها مع انه سيذكر حد الاخيرين (الحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة الضرورية بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها (خمس ظاهرة) وهي (سمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت

مدارك العلوم لان الذي من السبب الظاهري العقل كما صرح به السعد (قوله وبهذا عرفت حدودها) أي للاحاطة بالمشترك وهو الجنس وما به يختص كل عن الآخر وهو الفصل وبيانه واضح (قوله بمعنى القوة الحساسة) قال الشهاب القاسمي في شرح الوقايات بهذا يندفع الاعتراض بان حاسة اسم فاعل من المزيد أي أحس بمعنى ادرك واسم الفاعل من المزيد لا يجيء على فاعله وقال بعضهم على زنة المضارع وانما يجيء على فاعل اسم الفاعل من الثلاثي كصارية من الضرب ووجه الاندفاع ان حاسة ليس اسم فاعل بل هو اسم لقوة مخصوصة فلا فرق بين مجرد أو مزيد انتهى وقد يقال لا حاجة للدفع بذلك فقد قال الجوهري وغيره حس وأحس لغتان بمعنى علم وتفقس ولكن أحس أحسن وأفصح وحينئذ فحاسة اسم فاعل من حس (قوله حاكم بوجودها) لم يقل وبحصرها في خمس لان العقل لا يحكم بذلك قال الدواني في شرح الهياكل ولم نعثر على غيرها لا نفيا ولا في غير نا مع احتمال ان يكون في غيرنا ولم نطلع عليه ثم قال فالمحصور في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق أو ما هو متحقق في نفس الامر (قوله تدرك بها أي بسببها) كما قاله في وجه الحصر فان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين وسيأتي في كلام المصنف ما يتعلق بذلك لكن اختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلاتها والاول مذهب المتكلمين والثاني هو المشهور من الحكماء وأما الجزئيات المجردة عن المادة بأن لا تكون جسما ولا داخلة في الجسم كالعقول والنفوس الفلكية والمفهومات الجزئية للجزئيات الموجودة والامكان فانها ترسم في النفس ومنهم من ذهب ان النفس لا تدرك الجزئيات ويبسط ذلك في محله (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت) أي بأن يتكيف الهواء الذي يلي الصوت الحاصل بالقرع وهو المماسة الشديدة أو القلع وهو التفريع الشديد بكيفية ذلك الصوت من شدة وضعف وغير ذلك ثم يذهب يخرق الاغشية حتى يصل الى ذلك العصب فيقرعه فتدرك تلك القوة حينئذ وهذا على قول والمختار ان الهوي الذي يلي الصوت يتكيف بكيفيته وهكذا الى أن يلي الصماخ فالواصل الى الصماخ الهوى الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع بما وراءه فلا يصل الى الصماخ وتكيفه لا ينتقل الى ما يليه حتى ينتقل الى الصماخ لان العرض لا ينتقل من محل الى آخر والاضافة بطريق وصول بيانية أي

بطريق هو وصول وهذا من تتمة التعريف وهكذا يقال فيما يأتي والا لم تكن التعاريف مما سيأتي من أن اللمس قوة مودعة في جميع أجزاء البدن ومنها الحواس الخمس فلا يخرج الا ما ذكر قوله بمعنى ان الله تعالى الخ أي من غير تأثير لها وما اعتاد هو سبب عادي ولذا قال في شرح المقاصد الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء ولا للقلع ولا للقرع اتفاقي وكما يقال في جميع ما جعل طريقاً لادراك باقي الحواس (قوله بمعنى ان الله يخلق) جار في جميع ما يأتي وتركه احالة على ما هنا وقوله الى الصماخ أي مؤخره والصماخ خرق الاذن (قوله يتلاقيان ثم يفترقان) يحتمل ان يكون المراد بعد تقاطعهما تقاطعاً حسياً وهو ما ذهب اليه بعضهم ويحتمل انه أراد بدون تقاطعهما فالعصبتان كهيئة دالين يجذب كل منهما الى مجذب الاخرى وهو ما ذهب اليه جالينوس (قوله يدرك بها الاضواء الخ) ظاهره ان الاجسام لا تدرك بها وصرح في شرح المقائد في بحث الرؤيا بانا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ثم انهم يذكر رأي طريق كما فعل في السمع والذوق والشم وقال غيره بطريق انطباع صورها في الرطوبتين الجليديتين وتأدي صورة واحدة الى الملتقى وذلك التأدي ضروري والا لزم أن يرى الشيء الواحد لانطباع صورة منه في كل من الجليديتين وهو منقوض بالسابقة واشترطوا توسط الجرم الشفاف وقيل الشرط انتهاء الكيفية وتوسط الشفاف أمر واقعي لضرورة انتهاء الجلاء على قول الحكماء وقيل طريق الانعكاس خروج شعاع من الحدقة يمتد الى المبصر وظلاقته ويصير ذلك الخارج من الرائي كيد اللامس يدرك (١٢) ما أصابه فان قيل انما ترك الشارح هنا ذلك لما يأتي قريباً ان البصر لا ينتقر لادراك الاشعة قلنا وكذا غيره لا ينتقر لشيء مما جعل طريقاً له انما هي أسباب عادية نبهنا عليه سابقاً وكما أشار اليه المصنف فيما يأتي وانما اقتصر على نفي الافتقار الى الاشعة للتنبيه على مسئلة الرؤية (قوله والاشكال) أي هيئة الاجسام (قوله والمقادير) جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات وسيأتي بيان الكم (قوله والحركات) جمع حركة وهي كون قار في مكانين لا يقال السكون من الاعراض النسبية فلا تدرك بالحس لانا نقول لزوم النسبة للحركة والسكون لا ينافي ادراكها بالخيال بواسطة محلها الذي هو الجسم لان انتقال الجسم واستقراره محسوسات بواسطة احساس الجسم (قوله وغير ذلك) كالاستقامة والانحناء (قوله منبثة) بنون فمثلثة أي منتشرة (قوله بكيفية ذي الرائحة) أي برائحة ذي الرائحة وفي الهواء الواصل قولان في السمع وقيل بل يتحلل من ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فيدرك رائحته وورد بأنه قد يصل من مسافة بعيدة وذو الرائحة صغير وقد حكي ان رائحة انتقلت من مسافة مئتي فرسخ برائحة جيفة وبأنه كان يلزم أن ينقص ذو الرائحة (قوله من الحرارة الخ) هي أصول الكيفيات الملموسة ومفهوماتها ظاهرة لا تحتاج لبيان (قوله تدرك صور المحسوسات بأسرها) ولذلك سميت بالحس المشترك وهي بالنسبة للحواس الخمس كحوض ينصب فيها أنهار خمسة فان الاعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها أبنية من محالها فكأن تلك الحواس كلها امتشعبة منها فاذا ارتسم في واحد منها صورة تأدت اليها فأدركتها بعد غيبتها عنه وحيث ما أطلق تأدي الصورة فانما هو بتأدي الروح الحامل للصورة أو بحدوث مثل تلك الصورة في المتأدى اليه لا بانتقال الصورة بعينها فانها اعراض يستحيل انتقالها والدليل على وجود تلك القوة ان النائم يشاهد صوراً جزئية لا وجود لها في الخارج وتلك المشاهدة ليست بالحواس الظاهرة لاختصاص ادراكها بالموجود الخارجي ولانها لو كانت بها لادركها كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة معطلة في النوم ولا بالعقل لانه لا يقطع فيه الامور المقدارية عند بعضهم (قوله ويعبر عنها بالمتصرفة) ويعبر عنها أيضاً بالقوة الفكرية واعلم ان هذه القوة متحركة دائماً لا تسكن في النوم واليقظة أصلا ومن شأنها محاكاة المدركات المحسوسة والمنقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كالذين

الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (ويبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم يفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (وذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (وشم) وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئين من مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (ولمس) وهو قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وحس باطنة وهي الحس المشترك) وهو قوة في مقدم البطن الاول من الدماغ تدرك صور المحسوسات بأسرها (والمصورة) ويعبر عنها بالمتصرفة وهي قوة في مقدم البطن الاوسط المسمى بالدودة تحلل وتركب الصور والمعاني وتستعملها النفس على أي نظام تريد (والمتخيلة) ويعبر عنها

السوداوي يرى في المنام الادخنة والصفراوي النيران والبلغمي المياه والدموي ولذلك يستدل الاطباء بالمنامات على الامزجة والكل نفس خادمة في تلك المحاكاة فربما حاكته بأمر يحاكيه غيرها بأمر آخر ولذلك كان تعبير الرؤيا مختلفاً باختلاف الاشخاص ولا بد فيه من حدس تام وقد يحاكي الشيء بضده فان الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر فربما انتقل من أحدهما الى الآخر كالبكاء في النوم مفسر بالفرح والموت بطول العمر الى غير ذلك مما يعرفه أهله (قوله تحفظ صورة المحسوسات) أي بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وعن الحس المشترك وهذه القوة خزانة الحس المشترك وانما جعلوها خزانة له فقط مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لان محسوسات الحواس الظاهرة لا تصل اليها الا بعد وصولها الى الحس المشترك (قوله بدرك المعاني الجزئية) أي المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الادراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانها لا تدرك الا المحسوسات وليس مما تدركه النفس بذاتها اذ لا يتطبع فيها صور الجزئيات المادية وفيه انه لم يقم الدليل على أن الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور ولا هو بين لان الدليل انما قام على ادراكه الصور وذلك لا يستلزم ادراك ما سواها والتمسك بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد لا يتم على ان المختار ان انطباع الجزئيات في النفس واعلم انهم قالوا ان الوهم ينازع العقل في قضاياه فان قلت الحاكم هو العقل فكيف ينازعه الوهم في أحكامه انما تتصور المنازعة لو كان له حكم قلت صرح ابن سينا في الشفاء في سفة الوهم بانها الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فضلا كالحكم العقلي وليس حكماً تخييلياً مقروناً بالصور الجزئية وبالصور الحسية ومراده انها آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى فسقط اعتراض الطوسي عليه فان قلت فلا يكون للحيوانات العجم الحكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق بتصور الفائدة قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد الظن والجزم وأدنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون لها تصديق بل لها الحكم التخييلي وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن والجزم بل قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام

بالخيال وهي قوة في مؤخر البطن الاول تحفظ صور المحسوسات (والوهمية) ويعبر عنها بالواهمة وهي قوة في آخر البطن الاوسط تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو (والحافظة) وهي قوة في البطن الاخير تحفظ ما يدركه الوهم وابتداء ادراك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة ابتداء ونهايته ارتسامه في الحواس الخمسة الباطنة كالباصرة مع البصيرة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث وقوله وخمس وباطنة الى آخره ساقط من نسخة مع

أطوع للتخيل منهم للتصديق فما اشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية من التصديق بترتب الفائدة أريد بالتصديق فيه ما يشمل التخييل فانه

قد سمى تصديقا مسامحة كما جعلوا الشعر احدى الصناعات الخمس المؤدية الى التصديق (قوله تحفظ ما يدركه الوهم) أي بحيث لا يحتاج في ادراكه بعد الذهول الى تجسم احساس جديد ونسبة هذه القوة الى الوهم لنسبة الخيال الى الحس المشترك (قوله وبالعكس الخ) ساقط وسقوطه هو المناسب لما قلناه سابقاً من المراد بأسباب العلوم الكسبية الظاهرة المأمور بالاقتصار عليها على لسان الشرع ولذكره بعد مسئلة التفضيل بين السمع والبصر مع تعلقها بالحواس الظاهرة (قوله ولا تتم دلالتها الخ) قال الشارح في حواشي شرح العقائد لان القول بثبوتها وتعددها مبني على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء لجواز ارادته وعلى ان النفس الناطقة والمراد بها هنا العقل ليست مدركة للجزئيات كالكليات وان الواحد لا يجوز أن يكون مبدأ لآثار كثيرة كما هو مبسوط في المطولات انتهى وقد مر في كلامنا على أدلتها ما يوضح ذلك وبهذا يعلم ما في قول داود الطيب في تذكرته ولا أدري أي حكم شرعي يبطل بانبائها الى الآن انتهى وأقول لو قيل بانبائها وانها أسباب عادية وان القادر المختار قادر على اثبات مدركاتها للنفس لم يكن في انبائها حكم شرعي والشاهد في انبائها غايتها ونقص أفعالها بنقص أعضائها كقلة الحفظ بحجامة القفا عند رأس الدور النهمي وفساد التصرف بفساد وسط القاعدة والخيال بمقدم الرأس وقوله الاصوليين ان النسيان زوال المعلوم من المدركة وبقاؤه في الحافظة والسهو زواله منهما اعتراف لهاتين القوتين وقد جرى على انبائها علماء البيان وهم من أجلاء علماء الاسلام (قوله وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث) قال فيه بعد ان نقل عن الغزالي ان العقل يطلق بالاشتراك على أربعة معان أحدها غريزة بها يدرك العلوم النظرية وان الامام عبر عن هذا بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وان بعضهم عرفه بأنه نور يقذفه الله في طريق يبتدأ به من محل يتهيأ به لدرك العلوم فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله

وبتوفيق الله تعالى وان صدر الشريعة قال في تفسيره أي نور يحصل باشراق العقل فكما ان العين تدركه بالقوة فاذا وجد النور الحسي خرج ادراكها الى العقل فكذا القلب أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة مع هذا النور وابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الباطنة ثم ذكرها وعرفها بمثل ماهنا ولم يزد شيئاً الا بعد الكلام على التصرفة فقال واستعملها النفس على أي نظام تريد فان استعملتها بواسطة العقل وحده سميت مخيلة فاذا تم هذا تنتزع النفس الناطقة من الفكرة علوماً مثل ان تنتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة أو تدرك الغائب من الشاهد فهذا بداية تصرفها بواسطة اشراق العقل وهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع كما الاطفال ويسمى العقل الهيولاني ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى نظريات ويسمى العقل بالملكة ثم علم النظريات منها ويسمى بالعقل ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل بالملكة ثم علم النظريات المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اذ بها يرتقم الانسان عن درجة البهائم انتهى وقول صدر الشريعة باشراق العقل أي العقل العاشر المسمي بالمبدأ الفياض لا العقل بمعنى النور المخصوص والا لم يصح اذ يلزم حصول الشيء بنفسه وهذا من صدر الشريعة بناء على شرح الحكماء بكلامهم أو بناء على انه يرى أن تلك أسباب عادية ولا تأثير للعقل العاشر ولا لغيره اذ لا مؤثر (١٤) الا الله سبحانه عندنا (قوله لانفراده عنه الخ) في شرح الهياكل للدواني

ولان انتفاء خلقه يستلزم فوات النطق الذي هو أظهر خواص الانسان فان الاصم الولد أي يكون ابكم أشبي وظاهره ان فوات النطق تابع لانتفاء السمع وقيل الامر بالعكس (قوله خلافاً للحنفية) خلافاً امامصدر أي خالفوا في ذلك خلافاً أو اللام للتبيين كما في سقياك وأما حال أي أقول ذلك خلافاً للحنفية أي ذوي خلاف أو مخالفين لهم (قوله لتعارض دليليهما) ولتساويهما في الاحتياج

ان الحواس الباطنة انما تثبتها الفلاسفة ولا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (والاول) أي السمع (أفضل من الثاني) أي البصر لانفراده عنه بسماع كلام الله تعالى وغيره وبمعرفة العلوم واشموله تكليف سماع الشخص كلام من يراه ومن لا يراه (خلافاً للحنفية) في قولهم ان البصر أفضل من السمع لان ما يدركه به أكثر مما يدرك بالسمع كما مر (وقيل بالتسوية) بينهما لتعارض دليليهما (قال) الامام (الرازي وأنكر الحكماء الحسيات) أي الادراك بها (لعدم الوثوق بها) تمسكا بامور منها اما نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة في الظلمة ونرى الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز أحد العينين ونرى المعدوم موجوداً كالسراب وأجاب المثبتون لها بان ما تمسك به الحكماء مقتضاه ان لا يجزم العقل بحكم على حسي بمجرد الحس والاحساس به ونحن نقول به لان العقل لا يوثق بما جزم به من الحكم على الحسي مطلقاً وكيف لا يوثق بجزمه فيها مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (قال) العلامة نصير الدين (الطوسي غلط) بالبناء للفاعل أي غلط الرازي (عليهم) في نقله ذلك عنهم (وانما مذهبهم ان حكم العقل في المحسوس ينقسم الى يقيني وظني) فكيف ينكرونه (وهل الادراك) ثابت (للحواس) فتكون هي المدركة

اليهما في بقاء البدن وسكت عن التفصيل بين بقية الحواس وقالوا ان اللمس أعم الحواس ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر فلا بد من قوة تميز بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب من الثاني وقضية ذلك انه أفضل من غيره وان الذوق أعم الخمسة بعد اللمس وأشبه القوى باللمس لتوقف ادراكه على المماسة أيضاً وقضية ذلك انه يلي اللمس في الفضل (قوله أنكر الحكماء) أي بعضهم وهم المسمون بالسفسطائية قال في الحكماء للعهد فاشتهار انكار السوفسطائية لحقائق الاشياء ولثبوت العلم بها ومن هنا يعلم تغليط الرازي غلط لان ذهاب السوفسطائية لهذا مما صار أشهر من نار على علم نعم وجودهم عند العقلاء كالعدم (قوله وكيف لا يوثق) استفهام قصد به التعجب من القول بعدم الوثوق مجازاً (قوله بالبناء للفاعل) أي فهو فعل ماض ويحتمل أن يكون بالبناء للمفعول أي قال بعضهم ان الرازي غلط عليهم بقولهم هنا والانسب ان قوله غلط بصيغة المصدر (قوله وهل الادراك الخ) قد أشرنا في الكلام المتقدم على السمع الى هذه المسئلة وعادل المصنف هل بأم المتصلة على ما أجازه ابن مالك من انها ترد لطلب التصور بها بهمزة واستشهد له بقوله صلى الله عليه وسلم هل تزوجت بكراً أم ثيباً والجمهور على أن هل لطلب التصديق فحسب وأم تنافي ذلك فلا تعادل هل فكان الاولى الاتيان بالهمزة لتكون استفهاماً عن

تصور من ثبت له الادراك لان التصديق ثبوت الادراك لاحدهما لا على النفس حاصل والمقصود حصول تعيين ذلك الاحد
وفى بعض النسخ المعتمد بأو بدل ام فلا اشكال هذا وكان الاولى للمصنف أن يقدم هذه المسئلة على كلام الرازى لانها متعلقة بمسئلة الحواس (قوله وكل صحيح) أى لان من نسب الادراك للحواس نظر الى انها آلات ومن نفاه عنها نظر الى المدرك حقيقة هو النفس (قوله صفة) هي الامر القائم بالذات أو المحل أى الموضوع وقوله فى شرح المواقف الامر القائم بالغير مشكل اذ الصفة ليست غير المحل كما انها ليست عينه فلا يصدق التعريف على شيء من أفراد المعرف ومحصل التعريف ان العلم أمر قائم لمحل متعلق بشيء يوجب كون محله مميزاً للمتعلق تمييزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز (قوله قال أئمتنا) أى الاشاعرة فانهم رضى الله عنهم جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية أعمى العين وجوزوا سماع الالوان وهكذا وفي شرح العقائد بعد ان قرر قول النفسي انه لا يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى واما انه هل يجوز ذلك فقيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا انتهى وكأنه اشار بقوله ففيه خلاف الى أن غير الاشاعرة يخالفهم وقال فى بحث الكلام من ذلك الشرح وأما الكلام القديم (١٥) الذى هو صفة الله تعالى فذهب

المدركة (أو للنفس بواسطة الحواس) فلا تكون مدركة بل مدركا بها (فيه خلاف) وكل صحيح والتحقيق مع الثانى (وآخر قولى الاشعرى ان الادراكات) أى بالحواس (ليست من قبيل العلوم) بناء على تفسير العلم كما فى المواقف بانه صفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلقه النقيض وقوله الآخر مبنى على تفسيره بذلك لكن يحذف بين المعانى اذ المراد بها الامور العقلية فيخرج بها ادراك الامور الحسية لانه يوجب تمييزاً في الامور العينية فلا تكون الحسيات من قبيل العلوم (واختاره القاضى) أبو بكر الباقلانى (وامام الحرمين) وجرى عليه في المواقف (قال أئمتنا ولا تفتقر الادراكات) أى بالحواس (الى بنية مخصوصة) كالاذن للسمع والعين للبصر (ولا) تفتقر (لاتصال) أى الى اتصال (الاشعة) وهو جمع شعاع وهو ما يرى ممتداً كالرماح من الشمس بعيد الطلوع (خلافاً للمعتزلة) فى قولهم انه يفتقر الى ذلك (وهى) أى هذه المسئلة (أصل مسئلة الرؤية) أى رؤية الله تعالى هل هى ممكنة بناء على عدم افتقار الرؤية الى ذلك أولا بناء على افتقارها اليه والاول هو المعتمد (والخبر) قدمت تعريفه وعرفه المصنف بقوله (ما صح ان يقال فى جوابه) أى في جواب السؤال عنه (صدق أو كذب) ويعبر عنه بما يحتمل الصدق والكذب (لذاته) أى من حيث هو اذ هو بالعرض نظراً الى الواقع اما صادق أو كاذب بلا تردد لانه كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون

الاشعرى الى انه يجوز أو يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ أبي منصور وفى شرح المقاصد قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الاصوات الآن منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي (قوله والخبر الخ) المراد بالخبر هنا

الكلام المخبر به الذى يصح فيه ما ذكر وقد يكون بمعنى الاخبار كما فى قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به بدليل أمديته بنفسه فلا دور وأيضا الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم والمذكور فى تعريف الخبر صفة الكلام بمعنى مطابقة اسبته للواقع وعدمها والخبر عن الشيء بان له كذا تعريف لما هو صفة المتكلم (قوله أى من حيث هو) هذه الحيثية لبيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان جسم لا للتعليل كما في قولنا النار من حيث هى حارة تسخن ولا للقيد كما فى قولنا الانسان من حيث هو انسان يضحك ويزول عن الصحة موضوع علم الطب والحاصل ان المراد انه ماصح ان يقال فيه ذلك مع قطع النظر عما في الواقع اما مع النظر فلا يوصف الا باحدهما كما بينه وهذا جار في كل خبر وهذا أولى من اقتصار كثيرين على ان المراد بقولهم لذاته مع قطع النظر عن قائله فلا يرد ان اخبار الله لا تحتمل الا الصدق وقول مسيلمة انه نبي لا يحتمل الا الكذب ومع قطع النظر عن خصوصية العارفين فلا يرد ان قولنا الضدان لا يجتمعان لا يحتمل الا الصدق وقولنا انهما يجتمعان لا يحتمل الا الكذب فالمراد انه يصح ان يقال فيه ذلك من حيث مفهومه وتعين احد الاحتمالين في بعض الافراد بحسب الخارج لخصوصية ومزية لا يخرج احتمال ماعينه من حيث هي عن محتملاتها وقيل في الجواب غير ذلك فانظر حاشيتنا على التهذيب للخبيصي

(قوله أي مطابقة حكمه) أي لان رجوع الصدق والكذب الى الحكم أولا وبالذات والى الخبر ثانيا وبالواسطة وماذكره في تعريف الصدق والكذب هو قول الجمهور وادلته كثيرة منها قوله تعالى وايعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين وقول النبي صلى الله عليه وسلم لابي سفيان كذب سعد حين قال سعد لابي سفيان اليوم تستحل الكعبة (قوله أي الخارج الذي يكون الخ) قال السعد في المطول بيان ذلك ان الكلام دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك أو بالنفي بان هذا ليس ذاك ثم قطع النظر عما في الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع الخارج ومافي نفس الامر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلا يدله من وقوع بيع خارج وحاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك بخلاف بعت الانشائي فانه لاخارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الجملة بهذا اللفظ موجدله ولا يقدح ذلك في ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له أمر متحقق في الخارج ما لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى وقوله في صدر البيان الذي دل على وقوع نسبة الخ مبني على ان مدلول الكلام وقوع النسبة أولا وقوعها على مختاره لا ايقاعها أو انتزاعها كما مختاره المصنف كما يأتي قريبا والفرق على مختار (١٦) السعد بين المطابق والمطابق بالاعتبار كما أشار اليه بقوله فمع قطع النظر الخ وعلى مختار

صدقا أو لا تطابقه فيكون كذبا (وصدقه) أي الخبر (مطابقته) أي مطابقة حكمه (للواقع) أي الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري (وكذبه عدمها) أي عدم مطابقته للواقع وقيل صدقه مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ وكذبه عدم مطابقته له ولو خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقدا أن ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح فيعم العلم والظن وقيل صدقه مطابقته للواقع والاعتقاد بأنه مطابق وكذبه عدم مطابقته لهما (ولا واسطة بينهما) أي بين الصدق والكذب (على الاصح فيهما) أي تعريفهما أما القولين الآخرين فتثبت الواسطة اما على أولهما ففي الخبر الساذج بفتح المعجمة وهو ما ليس معه اعتقاد طابق الخارج أو لا واما على ثانيهما ففي أربعة وهي أن ينتفي اعتقاده المطابقة في المطابق بان يعتقد عدمها أو لم يعتقد شيئا وان ينتفي اعتقاده عدمها في غير المطابق بان يعتقدها أو لم يعتقد شيئا (ثم مدلوله) أي

المصنف والفرق بينهما ظاهر ويكفي في المطابقة توافقهما في النسبة لا في كل وجه كما أشار اليه بقوله بان يكونا ثبوتيتين الخ فتأمل وأشار بعد ذلك بقوله للواقع والخارج ونفس الامر الى ان الثلاثة بمعنى والمراد بما علم الله أو ما في اللوح المحفوظ أو المبادي العالية

أو ما يجده العقل ضرورة أو هو دليل ونفس الشيء على اختلاف بينهم في معناه واقتصر مدلول

السعد في حاشية شرح المطالع على الاخير وحاصل ما اشار اليه بقوله للفرق بين قولنا الخ انه فرق بين ما كان الخارج ظرفا لنفسه وما كان ظرفا لوجوده وان الذي ينافي كونه أمرا اعتباريا ان يكون الخارج ظرفا لوجوده (قوله وقيل صدقه مطابقته الخ) قائله النظام (قوله ولو كان خطأ) كذا في التلخيص قال في المطول والواو في قوله ولو خطأ للحال وقيل للعطف أي لو لم يكن خطأ ولو كان خطأ انتهى ونظر في الاول بانه يقتضي التقييد والموافق للمعنى جعلها للعطف فهو الاحسن وذكر في التلخيص وآخر الفصل والوصل ما يتضح به مراده ودل كلامه على ان لمثل هذا الشرط جوابا وفيه كلام بيناه في حاشية المختصر في بحث تقييد المسند بالشرط (قوله وقيل صدقه الخ) قائله الجاحظ وكل من الصدق والكذب على تفسيره أخص منهما على القولين قبله (قوله وهو ما ليس معه اعتقاد) أي وذلك في المشكوك وهذا هو المتبادر من التعريف لكن يناقضه ان كلام التلخيص صريح في ان النظام يوافق الجمهور على انحصار الخبر في نوعيه وهذا لما أورد السعد على تعريف التلخيص نحو ما هنا انه ما يلزم النظام اثبات الواسطة في صورة الشك قال اللهم الا أن يقال اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم مطابقته للاعتقاد فيكون كاذبا انتهى وهو خلاف المتبادر ويوهم جريان الكذب في الانشآت وقد جرى صاحب جمع الجوامع على ان الخبر الساذج واسطة على هذا القول واعترض عليه المصنف في شرحه وقال السعد أيضا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقول لانا نقول لا حكم معه ولا تصديق بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها ودهنه لم يحكم بشيء من الاثبات والنفي لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر

(قوله كقيام زيد) لايظهر جعله مثالا لا للحكم ولا للنسبة قال المصنف في شرح جمع الجوامع عند قوله ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لا بثبوتها وفاقا للامام وخلافا للقرافي مانصه قال الامام في المحصول اذا قلت العالم محدث فمدلول هذا الكلام حكمك بثبوت الحدوث للعالم لانفس ثبوت الحدوث انتهى المقصود منه وفيه دلالة على ان النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع فهي في قام زيد ثبوت القيام لزيد فالحكم في الايجاب انما هو الايقاع وفي السلب الانتزاع وكان الظاهر ان يقول الشارح اي ايقاعها أي الحكم بوقوع القيام من زيد في الخارج في قام زيد واما ماذكره فانما يناسب التمثيل لمضمون الخبر فقد قالوا انه مصدر الجملة المضاف الى الفاعل أو المفعول والمراد والفاعل ولو معنى ليشمل الجملة الاسمية (قوله والا لم يكن كذبا) ولانه لو دل على ثبوت المعنى أو انتفائه لم يقع شك من سامع في خبر سمعه بل علم ثبوت ما اثبت وانتفاء مانفى اذلا معنى للدلالة الا افادته العلم بذلك الشيء ولما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم الخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له وحينئذ لايتحقق الكذب أصلا (قوله لكن رجح السعد الخ) قال لظهور انه ليس قصد المخبر افادة انه أوقع النسبة أو انه عالم بأنه أوقعها وأيضا لو أريد انه مدلول الحكم ذلك لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة انتهى وهذا الاخير يرجع لقول القرافي ان ماقاله الامام قد يمكس فيقال لو كان مدلوله الحكم بالنسبة لم يكن خبر كذبا لان كل من قال قام زيد فقد حكم بقيامه فيكون خبره مطابقا سواء كان في الخارج أم لا خصوصا والامام يقول بأن الالفاظ وضعت بازاء المعاني الذهنية وقال أيضا لو كان مدلوله الحكم كان الخبر انشاء لم يكن ثم خارج يطابقه (قوله نظرا للاصل الخ) قال بعد ان نقل ان القوم اتفقوا على ان الخبر لايدل على ثبوت المعنى أو انتفائه لما تقدم

مدلول الخبر في الاثبات (الحكم بالنسبة) في الخارج كقيام زيد في قام زيد (لا وقوعها) أي ثبوتها فيه (والا) أي ولو كان مدلوله وقوعها فيه (لم يكن كذبا) الوجه لم يحتمل كذبا وهذا ما رجحه الامام الرازي وغيره لكن رجح السعد التفتازاني عكس ذلك نظرا للاصل اذ الاصل في الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي والاول أقعد نظرا لتعريفه وان نبهت السعد في الباب وبقاس ماالخبر في الاثبات الخبر في النفي فيقال على الاول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لا عدم وقوعها (وينقسم) أي الخبر بالنظر لامور خارجة عنه (الى ثلاثة متواتر) معنى أو لفظا سمي بذلك لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتواني (وهو) أي المتواتر (ان يرويه جماعة) أقلهم خمسة على الراجح (يستحيل) أي يمتنع

مانصه ظاهر ان العلم بثبوت الشيء لا يستلزم ثبوته فكانهم أرادوا انه لا يدل على ثبوت المعنى في الواقع قطعا بحيث لا يحتمل عدم الثبوت والا فانكار دلالة الخبر على ثبوت المعنى أو انتفائه معلوم البطلان

قطعا اذ لامعنى للدلالة الا فهم المعنى منه ولا شك انك اذا سمعت خرج زيد فهمت منه انه خرج وعدم الخروج أمر عقلي ثم قال الحق ماذكره بعض المحققين ان جميع الاخبار لاتدل الا على الصدق واما الكذب فليس لمدلوله بل يقتضيه وقولهم يحتمله لايريدون انه مدلوله كالصدق بل يحتمله من حيث هو لايمتنع عقلا (قوله والاول أقعد نظرا لتعريفه) أي بانه ما احتمل الصدق والكذب وفيه ان الثاني كذلك لما عرفت من كلام السعد والقرافي (قوله الى ثلاثة) نازع العدوي في شرحه للمستصفى في ذلك وقال جعل المستفيض قسما ثالثا انما هو بالنسبة الينا واما هو في نفسه فلابد ان يكون اما من القسم الاول واما من الثاني انتهى المقصود منه (قوله معنى أو لفظا) الفرق بينهما ان أخبار الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اتفقوا في اللفظ والمعنى فلفظي وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فيما أخبروا به وقع الاتفاق عليه كما اذا أخبر واحد عن حاتم انه اعطى دينارا وآخر انه أعطي بعيرا وهكذا فمعنوي فانهم اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء (قوله بل على التعاقب والتواني) عبارته في حاشية العقائد بل باخبار متتابعة يتخلل بينها فترات غالبا والذي يقع دفعة انما هو العلم الحاصل بذلك انتهى وأفهم قوله غالبا انه لو لم يقع بينهما فترات بان أخبر جمع لايتصور تواطؤهم على الكذب دفعة واحدة كان من المتواتر وهو ظاهر وان كان في عبارة بعضهم مايخالف ذلك هذا وقال بعضهم من حق اسم هذا الخبر ان يقال المتدارك والمتواصل لان المتواتر من الوتر وهو ان يأتي واحد بعد واحد مع نوع انقطاع بينهما وقال القرافي بعد نقل معنى العزة وقال بعض أهل اللغة من لحن العوام تواترت كتبك على مرادهم تواصلت وهو لحن بل لايقال الا عند عدم التواصل وقال بعضهم ليس مشتقا من هذا بل من الوتر وهو الفرد والوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض (قوله أقلهم خمسة) قال في جمع الجوامع وحصول العلم به آية اجتماع شرائطه ولا تكفي

الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح من غير ضبط ووقف القاضي في الخمسة انتهى المقصود منه ومنه علم بان قول الشارح على الراجح (قوله وهو الاليق بقوله) ان يكون مستندهم أي وليس متعيناً لجواز ان يكون راجعا معنى المخبر المعرف بال الاستغراقية على حد قوله تعالى أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء وقول العرب الدرهم البيض والدينار الصفر وان منعه بعضهم وجرى عليه صاحب التلخيص في (١٨) بحث المعرف بال فاسطر حواشينا على المختصر (قوله اسم معبدهم) أي محل عبادتهم والذي قاله

الشارح في حواشي العضد انه اسم صنم يعبدونه وهو الموافق لما ذكره ابن خلكان في ترجمة السلطان محمود سبكتكين (قوله سمي به من الافتراح الخ) ظاهره ان المقترح بكسر الراء على صيغة اسم الفاعل والذي ذكره غيره انه سمي بذلك لكونه حفظ الكتاب المسمى بالمقترح في الجدل (قوله وحينئذ) أي حين اذ كان حقيقة الرد ان يقول ماذكر (قوله فلا معنى لما ذكره) أي من قوله انما مذهبهم حصر الخ لانه لايصلح للرد على المغلط (قوله أي يحصل عند سماعه الخ) عبارة المصنف في شرح جمع الجوامع ذهب الجمهور الى ان العلم بالتواتر ضروري لا على معنى انه يعلم بغير دليل بل بمعنى انه يلزم التصديق به ضرورة اذا وجدت شروطه كما يلزم التصديق بالنتيجة الحاصلة عن المقدمات ضرورة

عادة (تواطؤهم) أي توافقهم (على الكذب وشروطه أربعة اثنان) وفي نسخة وشروطه اثنان (في السامع) له (وهو ان لا يكون عالماً به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل وقال) الشيخ أبو القاسم علي بن الحسين (الشريف المرتضى) أي في العلم والعبادة لكنه كان معتزلياً رافضياً كما قاله شيخنا حافظ عصره الشهاب بن حجر (وان لا يكون) أي السامع (معتقداً لنقيض ما يقتضيه الخبر اما لشبهة أو تقليد أو اعتقاد) لاستحالة اجتماع النقيضين (واذان في المخبر) وفي نسخة في المخبرين وهو الاليق لقوله (ان يكون مستندهم الاحساس لئلا يحصل الالباس) بخلاف ما اذا كان مستندهم المستحيل لاستحالته أو العقل لجواز الغلط فيه لتخير الفلاسفة بقدم العالم (وان يبلغ عددهم) أي المخبرين (في الطرفين والواسطة) من طبقاتهم (ما يمتنع عليهم التواطئ على الكذب عادة) كما علم مما مر فان لم يكن طبقات بان كان المخبرون طبقة واحدة فذاك أو طبقتين فالمعتبر بلوغهم ذلك في الطرفين اذلا واسطة (وهو) أي المتواتر (يفيد القطع) أي العلم بالحكم (اجماعاً وغلط من نقل عن السمنية) بضم السين وفتح الميم طائفة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار الصحاح كما في الصحاح وينسبون الى سومنات اسم معبدهم في بعض جزائر الهند (انكاره) أي انكار انه يفيد العلم (قال) العلامة مظفر الدين ابن عبد الله (المقترح) سمي به من الافتراح وهو ارتجال الكلام واستنباط الشيء من غير سماع له رداً على المغلط السمنية ليس مذهبهم ان المتواتر لا يفيد العلم (وانما مذهبهم حصر المعلومات في الحواس وغير المحسوس سموه معقولا لا معلوماً فهو أي حصرهم المعلومات في الحواس والمعقولات في غيرها (اصطلاح) ولا مشاحة في الاصطلاح هذا وأنت خبير بأن حصر المعلوم في المحسوس والمعقول في غيره لايصلح للرد على المغلط اذ الكلام في العلم الحاصل بالمتواتر في المحسوسات خاصة فحقيقة الرد ان يقول انما مذهبهم ان المتواتر لا يفيد العلم وحينئذ فلا معنى لما ذكره (قال القاضي أبو الطيب) الشافعي وغيره (والعلم الواقع عنه) أي عن المتواتر (ضروري) أي يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان (على الصحيح المشهور) ومقابله ماذكره بقوله (وقال أبو بكر الدقاق انه) أي علمه (مكتسب) أي نظري بمعنى انه متوقف على مقدمات حاصلة عند السامع كما مر وسيأتي أيضا (قلت وهو) أي قول الدقاق (قول الكعبي) من المعتزلة (والامامين) أي امام الحرمين والامام الرازي (وبالضروري عبر الامام الرازي خلافاً لما عبر به المصنف عنه سهوا أو نظرا الى ان المراد واحد كما يأتي (وفسره امام الحرمين) أي فسر كونه نظريا (بتوقفه على مقدمات حاصلة) عند السامع وهي المحققة

وان لم تكن في نفسها ضرورية (قوله وبالضروري) عبر الامام الرازي الخ كان المصنف تبع صاحب جمع الجوامع فانه قال لكون وقال الكعبي والامامان نظري وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر عقبه وتوقف الآمدي والمحب انه قال في شرحه واما الامام الرازي فالذي في المحصول موافقة الجمهور انتهى وكانه نظر هذا الى انه يحتمل ان الرازي ذكر انه ضروري في غير المحصول (قوله بتوقفه على مقدمات الخ) قال المصنف في شرح جمع الجوامع صرح امام الحرمين في البرهان بموافقة الكعبي لكن نزله على أن العلم الحاصل عقبه هي باب العلم المستند الى القرائن والمقدمات الحاصلة قال وهذا مراد الكعبي ولم يرد نظرا عقليا وفكرا سبريا على مقدمات وقائع

(قوله بتقدير الى ثم) أى هناك وذلك لان قوله هناك متواتر بدل من ثلاثة وفي الحقيقة البدل هو وما عطف عليه لان الظاهر انه بدل كل من كل لا بعض من كل لعدم الضمير فالبدل المجموع ويحتاج في مثله لملاحظة المعطوف سابقاً على الابدال اذ المجموع من حيث هو لا يمكن اعرابه باعراب المبدل منه واعراب البعض دون البعض تحكم فيجعل كل واحد بدلا دفعاً للتحكم وحيث كان قوله متواتر بدلا فالاصح في البدل انه على نية تكرار العامل فالى مقدرة فانما أعيدت في المعطوف عليه تأكيداً كما أعيدت في صدر البدل في قوله تعالى تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وكان الاولى ان يقول الشارح عطف على متواتر باعادة اللام التي هي العامل في البدل لان كلامه ربما يوهم أن الى محذوفة هناك وانما حذفت وبقي عملها مع ان ذلك شاذ لاضرورة اليه هنا فتأمله (قوله عند الاصوليين) الاحسن انه ظرف لغو متعلق بالنسبة التي بين المبتدا والخبر من غير اعتبار لفظ يدل عليها وكذا يقال في قوله بعد عند المحققين (قوله عن أصل خبر الشائع) لا عن أصل يرجع اليه فانه مقطوع بكذبه (قوله ان يسمعه) لا يخفى ان المقصود من قوله والاشبه الخ تعريف

المستفيض على الاشبه بكلام الشافعي وكان الظاهر ان يقول انه ان يسمعه وحيث لم يقل المصنف ذلك وكان ينبغي للشارح ان يقدره ويرجحها بكلام المصنف ومع الاتيان بها فني انه أو في قوله ان يسمعه حذف ليصح حمل المصدر المؤول من ان يسمعه على الضمير العائد الى المستفيض أو يفرق بين المصدر الصحيح والمؤول كما قالوا نظره في عسى زيد ان يقوم (قوله عطف على متواتر أيضا) أي كما ان مستفيض عطف عليه وهذا على الاصح ان المعاطيف اذا تكررت ولم تكن بحرف عطف مرتب كانت معطوفة على الاول وقيل كل واحد معطوف على ماقبله كما انه كذلك اذا كان العاطف مرتباً بالاتفاق (قوله وهو الاكثر) انما وجه الاولى ان الهمزة محذوفة كقراءة ابن محيصن سواء عليهم أنذرتهم قال ابن مالك قيل لما حذفت الهمزة ان كان خفي المعنى بحذفها أمن (قوله وعليه ففيه جمع الخ) أي على القول الصحيح ففي قول المصنف أم جمع الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه أراد ما يشمل الجمع حقيقة وهو ما فوق الاثنين والجمع مجازا وهو الاثنان ويجوز الامام الشافعي ذلك لما تقرر في أصوله انه لا يشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله ويجب العمل به) كذا المصنف في شرحه لجمع الجوامع كذا قاله في المنهاج فتابعه المصنف وانما عرض في المحصول للجواز لا للوجوب (قوله في الفتوى) قال المصنف في شرح جمع الجوامع مرادهم بقول الواحد في الفتوى والاثنين في الشهادة ولهذا قال ابن السمعاني في القواطع اضافة الفتوى الى المفتي يقبل فيها خبر الواحد واما ان أخبر بحكم الحاكم فانه لا يقبل الا بما يقبل به سائر الشهادات (قوله والاصح) أنه يفيده بقرينة هو ما اختاره في جمع الجوامع قال المصنف في شرحه وفاقا للامام والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وغيرهم فان خبر الموت مع قرينة البكاء واحضار الكفن يفيد القطع

لكون الخبر متواترا (لا) على (الاحتياج الى النظر عقيبه) الاكثر لغة عقب بدون يا كما سلكه بعدو مبحث النظر أي عقب سماع المتواتر فلا خلاف في المتن في انه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا فالخلاف المحكي (والى مستفيض) عطف على متواتر بتقدير الى ثم أي وينقسم الخبر الى ثلاثة الى متواتر والى مستفيض وقد يسمى مشهوراً فهما بمعنى واحد (وهو) عند الاصوليين (الشائع) بين الناس (عن أصل وهو عند المحدثين ما زادت نقلته على ثلاثة) المعروف ان هذا عند الاصوليين وعند المحدثين ما نقله ثلاثة فاكثر وعند الفقهاء ما نقله اثنان فاكثر كما يأتي في المتن (والاشبه لكلام الشافعي في الشهادة بها) أي بالاستفاضة المفهومة من المستفيضين (ان يسمعه) أي الخبر (من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب) وهو بهذا المعنى مساو للمتواتر (وقال الشيخان أبو حامد وابو اسحاق) المروزي (ان أقله اثنان وجعله الماوردي والروياني أقوى الاخبار) أي أصحها وظاهره العموم فيكون متواتراً ويجوز ان يراد به أخبار الآحاد فيكون أعلاها (قال الاستاذ) بضم الهمزة وبعجمة أبو اسحق الاسفرايني (وهو) أي المستفيض (يفيد العلم النظري) جعله واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن (والى آحاد) عطف على متواتر أيضا (وهو ما يحتملهما) أي المتواتر والمستفيض واحتماله للمتواتر احتمال اقوى لاعرفي اذ المعروف عرفاً انه ما يقابل المتواتر وان المستفيض من الآحاد (سواء نقله) في نسخة سوا أنقله بهمزة وهو الاكثر لغة (واحد أم جمع) أراد به ما فوق الواحد فيشمل الاثنين على القول بانهما جمع حقيقة أو على القول الصحيح انهما كذلك مجازا وعليه ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند الشافعي رضي الله عنه (ويجب العمل به) أي بخبر الواحد في الفتوى والشهادة اجماعا وفي باقي الامور الدينية والدنيوية في الاصح (ولا يفيد العلم على الاصح فيهما) أي في وجوب العمل بخبر الواحد وفي عدم افادته العلم وظاهره مطلقا وعليه الاكثر وهو ضعيف والاصح انه يفيد بقرينة وبهذا مع ما قررته في الاول

بالموت وأعترض بانه قد يزال أغمي عليه والجواب أن عدم افادة هذه القرينة العلم لا توجب عدم افادة باقي القرائن اذ منها ما لا يعبر عنه أصلا كما يظهر بوجه الخجل والوجل (قوله وبهذا) أي ان الاصح انه يفيد بقرينة وقوله مع ما قررته في الاول أي من انه يجب العمل به في الفتوى والشهادة اجماعا وقوله علم ان قوله على الاصح فيهما منتقد لان من الاول ما لا خلاف فيه والثاني الاصح في بعض أحواله خلاف ما صححه لكن قد يقال ان المصنف في الثاني يختار طريق الجمهور (قوله أي ومن هنا) يعني ان ثم اشارة للمكان البعيد وهي هنا مستعملة في الاشارة للمكان القريب مجازا (قوله أي من أجل ذلك) كثيرا يتوهم انه اشارة للقريب استعملت في الدليل مجازا أو انه من المجاز عن تبين ويعبر عنه بمجاز المجاز وليس كذلك وانما الضمير الثاني اشارة الى معنى من وانها للتعليل (قوله لخبر لا يجتمع الخ) قول في نظير ان خبرا يقرأ منونا لا بالاضافة الى ما بعده لانه لا يضاف الى الجملة أحد أشياء مخصوصة وهي كما في المغني ثمانية اسماء الزمان وحيث وآية بمعنى علامة ودون ولدن وريث وقول وقائل واستدل للاخيرين بقوله

قول بالا رجال يزهض منا * مسرعين الكهول والشبانا وقوله وأجبت قائلي كيف أنت بصالح * حتى ملأت وملأني عوادي

وليس خبر شيأ منها وأجيب بان هذا انما هو في الجملة التي لا يراد بها الفظها الماضي ففي حكم المفرد وقول المصنف في حاشية البخاري الاضافة الى الجمل كلا اضافة ساقط وعد المغني قول وقائل (٢٠) من الالفاظ المختصة بالجملة واستشهاده بالبيتين غير واضح لان الجملة فيهما أريد بها لفظها وقول السنى ان كلام المغني فيما يضاف للجملة اعم من أن يراد بها لفظها أو لا ظاهر السقوط اذ لو كان كما قال لم تنحصر الالفاظ في الثمانية (قوله بالفكر) ليس المراد به الفكر المرادف للنظر لانه ليس أظهر منه ليؤخذ في تعريفه وانما المراد به الفكر الذي يعد من خواص الانسان وهو حركة الذهن في المعقولات أي حركة كانت سواء كانت في محسوس وهو التخيل أو في غيره (قوله وهو يفيد الخ) جعله حكما من أحكام النظر ولم يأخذه في تعريفه كما فعل

الوجه

صاحب جمع الجوامع حيث قال والنظر الفكر المؤدي الى علم أو ظن لان من قال تعريف لنظر مخصوص وهو الذي يطلب به علم أو ظن لان ذاك تعريف لنظر مخصوص (قوله وشرطه) أي النظر أي الصحيح بدليل قوله وانتفاء اضداده الخ وأما العقل فشرط للنظر صحيحا أو فاسدا وكذا الحياة وعدم النوم وعدم الغفلة وعدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول ولا يرد ان العالم قد ينظر في دليل آخر لانه من نظر في الثاني أضرب عن الاول والعلم الحادث لا يدوم وانما يتجدد امثاله (قوله وهو غريزة الخ) المراد بالغريزة الامر الطبيعي وقوله يتبعها العلم بالضروريات أي بجنسها الصادق ببعضها اشارة الى ان العقل ليس بعض العلوم الضرورية خلافا لمن فسره بذلك كما مر والمراد التبعية على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر لكن بشرط سلامة الآلات أي القوة الظاهرة والباطنة فالنائم لم يزل عقله وانما لم يعلم شيأ من الضروريات حالة النوم لاختلال وقع في الآلات وكذا اليقظان الذي لا يستحضر شيأ من الضروريات لدهشة وردت عليه وفي ذلك رد على من قال انه بعض العلوم الضرورية واستدل على ذلك بالملازمة بينهما كما بأتي (قوله وانتفاء اضداد النظر) أي العامة كالموت والنوم واما الاضداد الخاصة كالجهل فوجود النظر الصحيح الذي الكلام فيه كما عرف يدفعها (قوله دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به دون غيره فان النظر في الدليل دون الوجه الذي يدل منه لا ينفع ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجنبي ينقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبر موطوله وقصره

علم ان قوله على الاصح فيهما منتقد (وخالفت الظاهرية وغيرهم في الثاني) أي في عدم افادته العلم (و) خالف أبو علي (الجبائي وأبو الحسين) عبد الرحيم بن محمد بن البصري فهو والجبائي ممتزلان (ابن اللبان) صوابه وابن الباب بواو أي الاصبهاني وكنيته أبو محمد واسمه عبد الله (في الاول) أي في وجوب العمل به (وقيل ان احتفت به القرائن أفاد القطع والا فلا) وقدمت انه الاصح (ومن ثم) أي ومن هنا وهو ان خبر الواحد يفيد القطع اذا احتفت به القرائن أي من أجل ذلك (اختار) أبو عمرو (ابن الصلاح كغيره تخصيص القطع باحاديث الصحيحين) اقريبة (تلقي الامة) المعصومة في اجتماعها الحس لاجتماع أمتي على ضلالة (لها) أي أحاديث الصحيحين (بالقبول) وهذا يفيد علما نظريا لان ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ وحاصله ان ذلك صحيح قطعا وانه يفيد علما واما فرع من المدركين الاولين وهما الحس والخبر شرع في المدرك الثالث فقال (والنظر) لغة تأمل الشيء بالعين واعتباره وعرفا (الاعتبار) المفسر قوله وهو التأمل بالفكر (في حال المنظور فيه ليعرف حكمه وهو) أي النظر (يفيد الظن وكذا يفيد العلم على الاصح) حاصله انه يفيد الظن تارة والعلم أخرى ومقابل الاصح لا يفيد الا الظن (وشرطه) أي النظر من حيث افادته ما ذكر (العقل) وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات (وانتفاء اضداد النظر) كالغفلة والتقليد وفساد الاعتقاد (وان ينظر) في الدليل دون الشبهة المضادة له وان ينظر (في

(قوله التي من شأنها الخ) كالحدوث والامكان للعالم وقال ابن عرفة ردا على قول بعضهم ان العلم بوجه الدلالة هو العلم بالمدلول فالظاهر أقوالهم انه غيره وهو عندي العلم بصادقية العلم بصادقية الاوسط على الاصغر في الحملي واللزوم في المتصل والمساقاة في المنفصل انتهى ولا يخفى ان هذا مبني على كون الدليل مركبا والاول مبني على كونه مفردا فلا يتفق الاطلاق في مداولة بيانه (قوله ووجه الدلالة) بفتح الدال أفصح من كسرها حكى بعضهم فيها الضم أيضا واعلم انهم اختلفوا انه هل يجب ان يكون وجه الدلالة مغايرا للدليل فقيل يجب وقيل لا بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا لوجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير تلزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم اذ لا واسطة بين الصانع والعالم ليس ثمة أثر ثالث قال في المواقف في المقصد العاشر من المرصد الخامس وهذا قريب من قول من يخاصفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه أن تكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل (قوله كتخلف الاحراق عند مماسة النار) أي في بعض الاجسام كالسمندل والياقوت وكجسد الخليل على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام (قوله وبالتوليد عند المعتزلة) لانهم جعلوا التبعية أثر القدرة الحادثة بواسطة تأثيرها في النظر لكن هذا في النظر الابتدائي الذي لم يتقدم للناظر علم به أما النظر التذكري الضروري الذي نسبه ثم ذكره من غير اعمال فكر فهو بمحض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر فيه اجماعا (قوله واختاره الامامان) في مقاصد المقاصد وشرحها للدلجي وكونه أي النظر مفيدا للعلم الضروري عادة بخلق الله بناء على استناد جميع الكائنات الى قدرته واختياره ابتداء الى ان قال ومن جعله بمحض قدرة الله من غير ان تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على تحصيل المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيها بالقوة أو بمعنى انه يحصل عقبه وجوبا بحيث يمتنع انفكاكه من غير أن يكون النظر مولدا أو علة بل بخلق الله تعالى لا بقدرة العبد وبه قال أكثر أئمتنا واختاره الامام مستدلا الى ان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن واجتمعا في ذهنه امتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن ضرورة واليه يشير قول القاضي وامام الحرمين النظر يستلزم العلم بالنتيجة وجودا لا توليدا وذكر الوجوب حذرا من حمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيكون هو المذهب الاول والى انه ممكن في نفسه مقدور لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ووجوده كغيره مما يمتنع انفكاكه عن أثر آخر لا ينافي كونه أثرا مختارا جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه الا بأن يخلق ملزومه دونه كالملزومات الممكنة بل المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يمكن من تركه أصلا فلا يرد ما في المواقف من ان فعل المختار يمتنع أن يكون واجبا وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ولو صح ايراده لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن مثلا تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر واختصر شيخنا اللقاني وجه الله في هداية المريد على نقل القول بانه ضروري عقلي عن الرازي وقال فعل الاول المشهور يكون مكتسبا للناظر وهو رأي الجمهور لان حصوله عن نظره المكتسب له وعلى الثاني لا يكون كذلك لان حصوله اضطراري لا قدرة له على دفعه ولا انفكاك عنه وبتأمل هذا التقرير يعرف ان الخلاف لفظي وأن نسبته بالمكتسب اتسب انتهى وحاصله ان من قال انه مكتسب نظر الى السبب ومن قال انه ضروري نظر الى العلم نفسه وأطال الشيخ السنوسي في شرح المقدمات على من نقل عن الرازي وغيره من الاشاعرة القول بانه ضروري وأول كلامهم فراجعه (قوله من فروع خلق الافعال) اعلم ان المذاهب في أفعال الحيوانات ثلاثة مذاهب الجبرية انها كلها بالقدرة الازلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ومذهب القدرية انها كلها بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو توليدا ومذهب أهل السنة انها كلها بالقدرة الازلية فقط مع مقارنة الافعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها وتفصيل ذلك في حواشينا على أم البراهين

الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره) أي غير الوجه وحاصله ان ينظر فيه من الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب المسماة وجه الدلالة بفتح الدال أفصح من كسرها (ويحصل العلم بالمطلوب عقبه) أي عقب النظر (بالعادة عند الاشعري) وغيره فلا يختلف الاحراق لها كتخلف الاحراق عن مماسة النار (وبالتولد عند المعتزلة) كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم (وبالوجوب) أي وباللزوم (عند الحكماء) فلا ينفك أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (واختاره الامامان وهي) أي هذه المسئلة (من فروع خلق الافعال) أي أفعال العباد (قال امام الحرمين وهو) يعني النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى (أول واجب عند البلوغ) نسبة هذا القول لامام الحرمين وهم بل منسوب للاستاذ أي اسحق

(قوله انما هو القصد الخ) أورد عليه القصد ان كان ضروريا فلا يصح ايجابه وان كان كسبيا احتاج الى قصد و تسلسل وأجيب بان المكتسب لايحتاج فيه الى قصد وان جاز ان يقصد والتسلسل انما يتحقق من وجوب ثبوت القصد لامن جواز مع صحة ارتفاعه (قوله الاولى) فقال أى بفاء السببية لان قوله ذلك سبب عن مخالفته وانما قال الاولى لان العطف بالواو صحيح لغة لانها قد تعطف المسببة على السبب لكن الفاء في ذلك أظهر (قوله انه لايجب على المكلف الا عند الشك) أى لا عند البلوغ كما قاله صاحب القول المذكور وهذا يقتضى انما يجب اعتقاده قد يحصل للمكلف بدون النظر كما لايخفى وهذا انما يظهر على القول بصحة ايمان المقلد ايتأمل (قوله وقيل أول واجب أول النظر الخ) أورد عليه انه لايلزم من استقلال النظر بالوجوب لافادته المعرفة ان يكون جزؤه مستقلا به لعدم افادته اياها فلا يصح ان يستند اليه الوجوب على الانفراد كما ليس ذا عدم صوم بعض من يوم أو ركعة من صلاة لذلك (قوله لان المعرفة أول الخ) هذا يفيد لعظية الخلاف والى لفظيته أشار الفخر بقوله ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة للمكلف والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه مقدوراً له بل واجبا حصوله وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد انتهى ومما يبتنى على كون المعرفة مقدورة أو غير مقدورة ترتب الثواب عليها وعدم ترتبه فذهب الى كل قوم وعلى الثاني فهو واجب لاثواب فيه والحق ترتب الثواب عليها باعتبار أسبابها فانها اختيارية (قوله ان في ذلك لذكرى ان كان له قلب) قال في الباب الخامس من معنى اللبيب انه يجوز في كان في هذه (٢٢) الآية الشريفة نقصانها وتمامها وزيادتها وهو أضعفها قال ابن عصفور باب زيادتها الشعر

والظرف متعلق بها على التمام وباستقرار محذوف مرفوع على الزيادة ومنصوب على النقصان الآن قدرت الناقصة شافية والاستقرار مرفوع لانه خبر المبتدا (قوله وهو ما به حسن التصرف) فسره بعضهم بالعلوم المستفادة من كثرة التجربة يستنبط منها مصالح وامراض وبعضهم بما يحصل به الوقوف على العواقب (قوله كان أولى) لانه يدل مطابقة على ان القلب محل لها وان كان كلام المصنف صحيحا لدلالته على أن القلب محل لان

الاسفرايني والمنسوب الى الامام انما هو القصد الى النظر لتوقف النظر الى قصده (وخالفه) أى امام الحرمين على زعم المصنف العلامة العز (ابن عبد السلام وقال) الاولى فقال انه (لايجب على المكلف الا عند الشك فيما يجب اعتقاده) وقيل أول واجب أول النظر لتوقف النظر على أول أجزائه (وقيل) بل (أول واجب المعرفة) لانها مبنى سائر الواجبات ان لايصح بدونها واجب بل ولا مندوب وهذا أرجح الاقوال وان كان لكل منها وجه لان المعرفة أول مقصود وما سواها ما ذكر أول وسيلة (ومحل العقل الغريزي ونحوه من أسباب الادراك) كالحس والخبر (القلب) قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها الا الدماغ) وهو منبع الرأس (خلافا للحنفية) والاطباء في قولهم ان ذلك في الدماغ ولو أطلق العقل على العمل الغريزي وهو ما به التكليف والكسبي وهو ما به حسن التصرف كان أولى ولو قال بل من أسباب الادراك من الادراكات كان أولى لان الحال في القلب دون الدماغ الدرك الذي هو العلم لاسببه كالحس والخبر (وفي) تعاوت (العقول قولان) أحدهما لهم نظراً الى كثرة التعلقات تعاوت العلم بها وعليه المحققون والثاني لا لان العقل في ذاته واحد وفي الحقيقة لاخلاف

لان الكسبي لزوما للبنية للغريزي (قوله ولو قال) يدل من أسباب لايخفى ان المصنف يفسر العلم قريباً بانه بعض العلوم الضرورية فهو ادراك موصل الى ادراكات النظريات والمراد من قوله مداوك العلوم بالنظر لكون العقل مدرك النظر به وليس المراد بالعقل الغريزة ونحو ذلك مما فسر به وكيف يصح جعل الحس والخبر مما اختلف في ان محله القلب أو الدماغ وعلى هذا يكون الخلاف في محل العلم لا في محل الغريزة الظهور ان محلها النفس الناطقة وهي ساوية في البدن كله سريان الماء في العود الاخضر على المختار فالحق ان مراد المصنف بالعقل الغريزي العلوم الضرورية وبنحوه المكتسب وهو مامر فالعقل بمعنى ما يكتسب به هيئة محمودة للانسان في كلامه وحركاته وسكناته ويدل لما قلناه قول الدلجي في مقاصد المقاصد وشرحها تبعاً لاصله ومحله أي العلم الحادث القلب سمعاً قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وعندنا غير معين عقلا لجواز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر من بدن الانسان اذ البنية ليست شرطا وكلام الشارح من المحققين يقتضى ان القلب لبس الصنو المخصوص في جميع الحيوانات بل الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة الذي امتاز به الانسان. انتهى ملخصاً ومر عن شرح آداب البحث أن للنفس مراتب أربعة حاصلة من تصرف النفس الناطقة كل منها يسمى عقلا خاصا وهو صريح في انها صفات للنفس قائمة بها ويدل عليه صريحا كلام الدلجي في أول مقاصد المقاصد تبعاً لاصله

(قوله كالعلم باستحالة الخ) عبارة بعضهم كالعلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات انتهى وحاصله انه بمعنى بعض العلوم الضرورية يتوصل بها الى العلوم النظرية قال السعد ولا يبعد ان هذا القول تفسير لقول الاشعري ان العقل بعض العلوم الضرورية لانه ليس غير العالم والاجلاز افتكاكهما من الجانبين أو أحدهما وهو محال وليس العلم بالنظريات لانه مشروط بكمال العقل وكما انه مشروط به فالعلم بالنظريات متأخر عن العقل بمرتبتين وليس العلم بالضروريات لان العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه ويرد عليه ان النائم لم يزل عقله وليس بعالم في حال النوم بشيء من الضروريات لاختلال الآلات وكما اليقظان حال الدهشة فلا يتم النفي في دليله كالاتم اللازمة انتهى وقد أشرنا لذلك فيما مر عند الكلام على تعريفه بغريزة يتبعها العلم بالضروريات الخ (قوله وقال الماوردي الخ) هو راجع لما قبله فلا يحسن مقابلته له (قوله وقد بسطت الكلام الخ) قد نقلنا كلامه فيما تقدم وهو بسط الكلام على العقل لا على هذين التعريفين كما يوهمه كلامه بل ليس فيه تعرض لكلام الماوردي (قوله متعلق بالحكم) فهو ظرف لغو حال منه أي من الحكم فهو ظرف مستقر متعلق بمحذوف وجوبا أي ظنبا في معرفة الثواب والعقاب (قوله بمعنى انه طريق اليه) يعني ان المعتزلة لا يقولون ان الحكم بمعنى الثواب والعقاب ليس شرعيا لانهم لا ينكرون ان الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من

مصالحها ومفاسدها فهو طريق الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لها في نفس الامر (قوله أي حقائق الاشياء) أشار الى ان أل في الحقائق عوض عن مضاف اليه لكن المعروف كما في المغني انها هو تيا بتم اعن ضمير الغائب لا عن الظاهر ولا عن ضمير المتكلم والغائب وقوله أي السمع تفسير الكلام بالسمع بعيد عن ظاهر الكلام والمتبادر ان المراد به صفة الكلام ربما

لان الاول ينظر الى العلاقات والثاني لا ينظر اليها (وفي اقتضائه) أي العقل أي اعتباره بالحد خلاف المشهور انه يقتضي به وفيه عبارات منها ما قدمته ومنها ما ذكره بقوله (قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وغيره وهو بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وقال الماوردي الصحيح انه العلم بالمدركات الضرورية وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح آداب البحث وما قبل المشهور بقول لا يقتضي بالحد لشهرته أو لخفائه (وليس له) أي العقل (الحكم في أفعال الله) كانابة العاصي بتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال ولا (في أحكامه بالتحسين والتقبيح) الشرعي (في معرفة الثواب والعقاب) فهما شرعيان أي لا يحكم الا الشرع (خلافا للمعتزلة) في قولهم ان للعقل الحكم بالتحسين والتقبيح فيما ذكر بمعنى انه طريق اليه وخرج بقوله في معرفة الثواب والعقاب والحكم بالتحسين والتقبيح في معرفة ملاءمة الطبع ومنافرته كتحسين الحلو وتقبيح المر وفي معرفة صفة الكمال أو النقص كتحسين العلم وتقبيح الجهل فهما عقليان أي يحكم بهما العقل اتفاقا وقيل شرعيان أي لا يحكم بهما الا الشرع فقوله بالتحسين والتقبيح متعلق بالحكم وقوله في معرفة الثواب والعقاب حال منه (قال امام الحرمين الحقائق) أي حقائق الاشياء ثبوتها والاحكام العقلية كالواجب اصفى الاثنين ووجود الباري تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام أي السمع عليه)

يتوقف عليه أنواعه من الامر والنهي ونحو ذلك قال السعد في شرح العقائد بعد قول النسفي القادر الحي وأيضا فقد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه انتهى قال الشاوح في حواشيه تبعا لابن أبي شريف بعد قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه فان ثبوت الشرع أي علمنا بثبوته يتوقف على علمنا بوجود الباري تعالى وانه متكلم بالامر والنهي فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى. وما ذكره السعد هنا ذكره نحوه في التلويح نبعا لصدر الشريعة وتمسك به بعض أرباب الحواشي في بحث الكلام وعارض به استدلال السعد على صفة الكلام بالسمع ونافشه ابن أبي شريف بان ما في التلويح غير مرضي السعد ولا يخفى ما فيه وقد استدل في مقاصد المقاصد كما صله على الحياة والسمع والبصر والكلام بالسمع وقال في العلم واتباته بالسمع دور قال في الشرح من حيث ان ثبوتها الذي هو فرع ثبوت ارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على ثبوته وثبوت القدرة وقد منع التوقف اذ يثبوت صدق الرسل بالمعجزات يحصل العلم بجميع ما أخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما وهذه مكابرة انتهى وبه يعلم ما في القلم من الاضطراب وان الشارح لم يعط البحث حقه وانه كان الاولى به أن يقول بناء على اقرار الكلام على ظاهره بعد قوله وكلما يتوقف الكلام عليه وكذا كلما يتوقف السمع عليه

(قوله مدركها العقل خاصة) فيه نظر لانها تدرك بالسمع أيضا لكن لايحتج به على اثباتها (قوله اذ لو ثبتت بالسمع الخ) هذا التعليل انما يظهر في نفي كون مدرك وجود الباري وما بعده السمع على زعمه واما نفي كون مدرك الحقائق السمع الذي هو بعض المدعى فلا يظهر تعليله بذلك ولم يظهر وجهه ولاشك ان ثبوت الحقائق منه ما مدركه العقل ومنه ما مدركه الحس ومنه ما مدركه السمع كما لا يخفى هذا وعبارة الشارح غير ظاهرة فانه لاوجه لقوله والعرض توقفه على العقل الخ بل لامعنى له في التعليل ومقتضاه ان المعنى ان كلا من العقل والسمع يتوقف على الآخر ولايخفى بطلانه وكان الاظهر ان يقول اذ لو ثبت بالسمع والفرض ان السمع يتوقف عليها لزم الدور ويدل على ذلك ماقاله في حواشي العقائد كما مر وقوله الآتي وأما بالسمع فلعدم توقفه عليه فتدبر (قوله دفع الآلام) فالاولى لدفع ألم العلة كالاكل لدفع ألم الجوع والشرب لدفع ألم العطش (٢٤) والملابس لدفع ألم الحر والبرد والجماع لدفع ألم امتلاء الاعضاء وحب الرئاسة لدفع ألم القهر والغلبة

(فصل قوله مدارك الحق) تقدم ماتعلق بهذا الجمع وان مفرده مدرك بضم الميم لا بالفتح كما اشتهر عند الفقهاء (قوله أربعة) أي زيادة على الثلاثة المتقدمة فان الحكم المطابق للواقع كالشمس مشرقة والنار محرقة مدركه الحس وفي بغداد موجودة الخبر المتواتر وفي الاربعة زوج العقل وقد يقال المدارك الشرعية وقد اعبر كثيرون بمدارك الشرع وقد أشار الى ذلك بقوله الآتي وحكم العقل عند المعتزلة فتدبر (قوله تفنن) أي ولو عبر في الاول بما عبر به في الثاني أو بالعكس صح (قوله باعتبار معنى ما) أي ومعناها الجماعة لانها واقعة

من غير ماذكر ككونه تعالى عالما قادرا مختارا ونبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (مدركها العقل خاصة) اذ لو ثبتت بالسمع والفرض توقفه على العقل لزم الدور لان كلا منهما يتوقف على الآخر وتعيين أحد الجائزين كجلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية وتفاصيل أحوال أهل الجنة والنار والثواب والعقاب (مدركها السمع) أي العقل خاصة لانها لما كان حال أهل الجنة غائبا عن العقل والحس مما استحال بوجوده الامن السمع (ومايتأخر عن ثبوت الكلام) أي السمع (كالرؤية) أي كرؤيته تعالى (وخلق الاعمال) أي اعمال العباد (مدركة) وفي نسخة يدرك (بهما) أي بالعقل والسمع اما بالعقل فلانه لامانع منه واما بالسمع فلعدم توقفه عليه (والمختار وفاقا لرازي انحصارها في اللذات) الدنيوية (في العلوم والمعارف وماعداها) من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرئاسة (دفع آلام) وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب

(فصل) تقدم تفسيره (مدارك الحق) وهو الحكم المطابق للواقع (أربعة الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس) وسيأتي بيانها (قال الرافعي ومنهم من يقول مدارك الاثنان الكتاب والسنة والاجماع يستند الى أحدهما والقياس يصدر عن أحدهما) فلا يعدان والتعبير في الاجماع بالاسناد وفي القياس بالصدور تفنن (وزاد آخرون) على الاربعة (ماينيف) أي يزيد (على العشرين وهي) أنها باعتبار معنى ما (اجماع أهل المدينة) أي النبوية (عند مالك واجماع) أهل (المصرين) البصرة والكوفة (واجماع) أهل (الحرمين) حرمي مكة والمدينة (واجماع الخلفاء الاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (واجماع الشيخين) أبي بكر وعمر (واجماع العشرة) الخلفاء الاربعة وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح (عند بعضهم واجماع الامم السابقة عند الاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني (وقول الصحابي) على غير صحابي (في) القول (القديم) للشافعي حتى (يقدم على القياس) عند التعارض وقيل عكسه (وفي تخصيص العموم به) على القول بالعكس (وجهان) الجواز كنظيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم (والاستصحاب) باقسامه وهو

على مايزيد على العشرين (قوله عند مالك) أجراه أكثر أصحابه على ظاهره وأوله بعضهم على ترجيح روايتهم على غيرهم استصحاب وبعضهم بان اتباعهم أولى من تجويز المخالفة (قوله عند بعضهم) واصح لاجماع أهل المصرين ومابعده ومن البعض في اجماع أهل الحرمين مالك رضي الله عنه لانه اذا قال ان اجماع أهل المدينة حجة فاجماع أهل الحرمين حجة بالاولى (قوله عند الاستاذ) رد بانه انما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد الا بعصمة هذه الامة قال المصنف في شرح جمع الجوامع ولم يبينوا ان الخلاف في كونه حجة عندنا أو عندهم ويحتمل انه عندنا ويفرع عن كونه حجة عندهم فاذا ثبت انه حجة عندهم فينفرع على انه شرع لنا أولا فان قلنا نعم فيكون عندنا اجماعهم حجة والا فلا وفيه نظر (قوله على غير الصحابي) اما في الصحابي فليس حجة اجماعا كما قال في جمع الجوامع تبعا لابن الحاجب واعترضه المصنف في شرحه بان الشيخ أبا اسحق في اللمع حكى خلافه

(قوله واستصحاب العموم الخ) منع ابن السمعاني من تسميته هذا بالاستصحاب قال لان ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا الاستصحاب (قوله والا أخذ باقل ماقيل) هذا في الحقيقة مركب من الاجماع ومن البراءة الاصلية فلو جعله دليلا مستقلا وبيان تركبه كما ذكر ان الجميع مطبقون على وجوب الثلث في مسئلة دية الذمي والبراءة الاصلية تدل على عدم وجوب مازاد وقد ذكر المصنف في سلاسل الذهب ان هذا المدرك مركب مما قلنا لكنه رتب عليه انه ينبغي ان وافق على كل من الاصلين ان لا يخالف فيه لما قلناس انه لا يطور جعله دليلا مستقلا (قوله لانه تمسك بما أجمع عليه الخ) ظاهر في انه جعل قول المصنف عند ما راجع اقوله والا أخذ باقل ماقيل والاظهر رجوعه لما قبله كما دل عليه كلام جمع الجوامع قال المصنف في شرحه ولا يفرق في الاستصحاب المذكور في الثلاثة خلاف عندنا ونقل عن بعض المتكلمين انه ليس بحجة وعزاه الامام للحنفية والموجود في كتبهم انه حجة لابقاء ماكان على ماكان لانه رجح جانب الوجود في الوجود وليس بحجة لاثبات أمر لم يكن ولهذا في مسئلة المفقود لا يرث باعتبار انه لم يكن مالكا لمال مورثه قبل هذه الحالة والاصل دوامه اذ في الحياة شك ولا يورث منه لابقاء ماكان على ماكان والاصل الحياة وعبر عن هذا في جمع الجوامع بقوله وقيل في الدفع دون الرفع (قوله أي المطلقة) قال في رفع الحاجب هي مالم يشهد له من الشرع لاعتبار أصل معنى وان كانت مما يتلقاه العقول بالقبول (قوله فان دل دليل الخ) قال التاج السبكي في شرح المنهاج ان قيل مالك الشافعي رضي الله عنه اشترط أربعين في الجمعة قال وقد اكتفى بعض العلماء بثلاث واشترط سبعا في عدد الغسل من ولوغ الكلب وقد اكتفى فيه بثلاث مرات قلت لم يخالف أصله وهو الاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك واتفق العلماء على الاربعين في الخروج من عهدة الجمعة والسبع في الخروج من عهدة الغسل من ولوغ الكلب واختلفوا في الخروج عنها دون ذلك فالاربعون والسبع بمنزلة الاقل في كونه المتيقن واشترط بعضهم في الجمعة خمسين وصح له دليل بنفيه انتهى ملخصا وهو أحسن من كلام الشارح لعمومه ولانه يحتاج ان يقال في تتمته وخبر الصحيحين أغرب الى افادة القطع بدليل ماذهب اليه ابن الصلاح كما مر (قوله عند المالكية) عائد للامرين قبله فانهما بمعنى وكلام المصنف في شرح جمع الجوامع يوهم خلافه وقول الشارح الآتي وبتناسب المرسل صريح في ترادفهما وقد احتج من قال بان المصالح المدركة من المدارك بانها لو لم تعتبر لادى الى خلو وقائع عن الحكم اذ المنصوص وأصول الاقيسة لا تفي بجميع الحوادث وهو باطل قلنا لانسلم بطلان الخلو وبعد التسليم لانسلم اللزوم وهو حصول الخلو والعمومات والاقيسة تتناول جميع الحوادث وان سلم فعدم المعرك بعد ورود الشرع مدرك فيه في التحرير واعلم ان الغزالي وافق على قبول الاحتجاج بالمصالح المرسلة بشرط ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية وذلك كما اذا تترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين اذا علم انهم لو رموهم استأصلوا المسلمين المتترس بهم وغيرهم بخلاف أهل قلعة تترسوا بالمسلمين فان فتحها ليس في محل الضرورة وكذا رمي بعض المسلمين من السفينة لنجاة بعض وكذا اذا خيف الاستئصال بتوهما لا يقينا وفي جمع الجوامع ان الغزالي اشترط هذه الشروط الثلاثة للقطع بالقول بالمصالح المرسلة لالاصل القول به وانه عند الشروط لا يكون من محل الخلاف لانه مما دل الدليل على اعتباره فهو حق قطعا فراجعه في بحث مسالك العلة

استصحاب العدم الاصلي وهو نفي ماتفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب واستصحاب العموم والنص الى ورود المغير له من تخصيص أو ناسخ واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء (والاخذ) أي التمسك (باقل ماقيل) من أقوال العلماء حيث لا دليل سواه (عندنا) أي الشافعية لانه تمسك بما أجمع عليه مع كون الاصل عدم وجوب مازاد عليه كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتابي فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فاخذ به الشافعي لذلك فان دل دليل على وجوب الاكثر أخذ به كغسلات ولوغ الكلب قيل أنها ثلاث وقيل انها سبع ودل عليه خبر الصحيحين فاخذ به (والمصالح المرسلة) أي المطلقة عما يدل على اعتبارها أو الغائها (وسد الذرائع) جمع ذريعة بذال معجمة وعين مهملة كوسيلة وزنا ومعنى ويعبر عن ذلك بالاستصلاح وبالمناسب المرسل أيضا (عند المالكية حتى جوزوا ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بأنه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء (والاستحسان) المفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد فتقصر عنه عبارته

(قوله وهو المراد بقوله) والعوائد والاستحسان والعوائد على هذا التفسير مدرك واحد من مدارك الحق (قوله ورد التفسير الأول بانه ان تحقق الخ) هذا الرد لابن الحاجب ورده البيضاوي أيضا بانه لابد من ظهوره بتميز صحيحه عن فاسده فان ما يتقدح في نفس المجتهد قد يكون وهما لاعبرة به ورد هذا الرد الاسنوي بانه ان اراد بوجوب اظهاره انه لايكون قبل ذلك حجة على الناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وان أراد ان المجتهد لاينيب به الاحكام فهو ممنوع اللهم الا ان يشك المجتهد في كونه دليلا فانه لايجوز له العمل به (قوله وليس من الاستحسان الخ) في دفع الحاجب فائدة عرفت ان الخلاف لفظي راجع الى نفس التسمية وان المنكر عندنا انما هو جعل الاستحسان أصلا من أصول الشريعة مغايرا لسائر الادلة واما استعمال لفظ الاستحسان فلسنا ننكره فقد قال الشافعي رضي الله عنه مراسل ابن المسيب حسنة وقال استحسن في المتعة الخ انتهى وقال البرماوي في الفية الاصول في بحث الادلة المختلف فيها ومنه الاستحسان عند قائله أي حنيفة أتم من دلالته هو دليل ما نفس المجتهد تعبيره ويقصر عنه ان وجد وفي عبارة الامام الشافعي التي لفظ به بمعنى شائع (قوله أي مايجري على الكلي) نفي اثبات الحكم في جزئين لثبوته في جزئي آخر وهو القياس الشرعي ويخالف الناقص (٢٦) فانه حكم بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ثم ان كان تاما أي كقولنا كل جسم متحيز فالاستقرا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والانسان والحيوان وكل منها متحيز فاقتضى هذا الاستقرا الحكم بيقين وهو قولنا كل جسم متحيز لوجود التحيز في جميع الجزئيات (قوله وان كان ناقصا) مثاله قول أصحابنا الوتر يصلى على الراحلة لانا استقرينا الواجبات أداء وقضاء فلم نر شيئا منها يؤدى على الراحلة (قوله فظني فيها) هذا ما اختاره البيضاوي تبعا لجماعة واستدل البيضاوي على حجيته لما رواه من قوله

منقود

صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر قال التاج السبكي في شرح المنهاج وهو حديث لاأعرفه وسألت شيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي فلم يعرفه قال ولو استدل بان العمل بالظن واجب لما تقدم من الادلة لكفاه وقال الامام الاظهر انه لايفيد الظن الا بدليل منفصل ثم بتقدير الحصول يكون حجة وهذا يفيد ان الخلاف في انه هل يفيد الظن لافي ان الظن المستفاد منه يكون حجة (قوله فدخل فيه القياس الاقتراني) هو مالم تكن النتيجة أو نتيجتها مذكورين فيه بالفعل على ماتبين في المنطق ويأتي تعريفها في كلام المصنف في الكلام على الدليل وهما حجة في المعقليات (قوله الدليل الخ) هو الدليل الملقب بالناقي ومن أمثلته قولنا في تزويج المرأة نفسها للدليل الناقي للصحة موجود وما خولف لاجله مفقود فوجب استصحاب حكم الدليل وتقريره ان التشاجر ادلال المرأة وارتفاق والانسانية تأبى ذلك اظهار الشرفها وقد ظهر اعتبار ماذكرناه في السفاح غيرانا خالفنا هذا الدليل فيما اذا صدر عن الرجل لكمال عقله وصحة نظره وهذا مفقود في المرأة فوجب ان تبقى على مقتضى الدليل

وبالعدول عن الدليل الى العادة لمصلحة وهو المراد بقوله (والعوائد) جمع عادة كدخول الحمام بلا تعيين أجرة وزمن مكث فيه وقدر ماء ولشرب الماء من السقا بلا تعيين قدر مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء (عند الحنفية) ورد التفسير الاول بانه ان تحقق عند المجتهد فمعتبر ولايضر قصور عبارته عنه وان لم يتحقق عنده فمردود قطعا ورد الثاني بانه ان ثبت ان العادة سرق لحرمتها في زمنه صلى الله عليه وسلم أو بعده بلا انكار منه ولا من الائمة فقد قام دليلها من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعا وان لم تثبت حقيقتها ردت قطعا فلم يتحقق بما ذكر استحسان مختلف فيه وأما تفسيره بالعدول عن قياس الى قياس أقوى منه فلا خلاف فيه بهذا المعنى اذ أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا وليس من الاستحسان المختلف فيه استحسان الشافعي التحليف بالمصحف والخط في الكتابة لشيء معين ونحوها وتقدير المتعة بثلاثين درهما ونحوها لانه انما قال ذلك لادلة فقهية مبنية في محالها ولاينكر التعبير به عن حكم ثبت بدليل (والاستقراء) أي الجزئي على الكلي بان يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمه لذلك الكلي ان كان ناما بان كان كل الجزئيات الاصورة النزاع فهو دليل قطعي في اثبات الحكم في صورة النزاع عند أكثر العلماء وان كان ناقصا بان كان باكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع فظني فيها لاحتمال مخالفة المستقرأ ويسمى هذا عند الفقهاء الحاق الفرد النادر بالاعم الاغلب والاستدلال وهو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ولا اجماع ولا قياس شرعي يدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وقولهم الدليل يقتضي أن لايكون الامر كذا خولف في كذا ومثى

(قوله وقياس العكس) هو اثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر لافتراقهما في العلة كقولنا في الصبح لا يقصر شفع فلا أسير وتر أكما ان الوتر لا يسير شفعاً أعني الصبح واحتج العامل به فان الله تعالى دل على التوحيد بالعكس فقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وجاء عليه حديث أيأتي أحدنا بضعه ويؤجر عليه وسيأتي الكلام على هذا في اقسام القياس (قوله وعدم وجدان الخ) حاصله أنه يستدل على عدم الحكم بعدم الدليل بعد بذل الوسع في الفحص عنه لانه لو ثبت حكم شرعي لادليل عليه لزم تكليف العاقل واعترض بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وعبارة التهاج وفقد الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف العاقل انتهت قال الاسنوي والمراد بالحكم هذا عدم تعلقه لاعدم ذاته فان الاحكام قديمة عندنا فلا يعرف كونها مدركا لاحد لايخفى ان الشيعة ذهبوا الى عصمة الائمة الاثني عشر فلا يبعد أنهم يقولون بان قول الائمة عندهم من مدارك الحق (قوله والتساقط على الصح) ذكر هذه المسئلة لان مدرك القول الثالث البراءة

الاصلية واعلم ان هذه المسئلة معقودة في صورة التراع ويبقى على الاصل الذي اقتضاه الدليل وقياس العكس وعدم وجدان دليل الحكم وقد بينت الجميع في شرح اللب (والعصمة) وهي المنع من المعصية بلطف الله تعالى وفي عدها من مدارك الحق نظر سواء أريد بها المصدر بتقدير مضافين أي قول ذي العصمة أو اسم المفعول بتقدير مضاف أي قول المعصوم لرجوعها الى السنة اذ لا عصمة لغير نبي فان أريد بها الحفظ كما هو معناها لغة أيضا لم يكن المراد حفظ غير الانبياء من الاولياء فلا يعرف كونها مدركا لاحد (والبراءة الاصلية) وهي عدم الحكم على الشيء بنفي أو اثبات فهو دليل على الحكم بالنفي (عند كثيرين) والساقط على جرح يقتله ان استمر عليه أو يثقل كفؤه ان لم يستمر قبل يستمر عليه ولا ينتقل الى كفؤه لان الضرر لا يزال بالضرر ولان الانتقال استئناف فعل باختياره بخلاف المكث وهو مارجحته في اللب وقيل يتخير بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفؤه لتساويهما في الضرر وقيل لاحكم فيه من اذن أو منع وهو الموافق لقول الكثيرين وتوقف الغزالي فلم يرجح شيأ من الاقوال الثلاثة في المستصفى واختار الثالث في المحصول ولا ينافي قوله كامامه لا يخلو واقعة عن حكم الله لان مرادهما الحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول امامهما سأله هو عن ذلك حكم الله هنا ان لا حكم (والاقران) أي بين جملتين لفظا بان يعطف احداهما على الاخرى هل يقتضي التسوية بينهما في حكم لم يذكر وهو معلوم لاحداهما من خارج أو لا يعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه الراجح عند الجدليين والثاني (منا (وأبي يوسف) من الحنفية الاول وعند الجمهور الثاني مثاله خبر أبي داود لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ولا يغتسل فيه من الجنابة فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهي قال بعض القائلين بالاول وكذا الاغتسال فيه للاقران بينهما وخالف المرتى فيه لما ترجح عن القران في ان الماء المستعمل في الحدث طاهر لا نجس ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية

حكم الله ولا تخلوا واقعة عن حكم بهذا الاعتبار ومثله قول النحاة ترك العلامة علامة (قوله هل يقتضي التسوية بينهما الخ) هذا لا يناسب سياق الكلام لانه في عد المدارك التي زادها بعضهم فالمناسب ان يقول بعد قول المصنف والاقران فانه يقتضي تسوية الجملة المعطوفة بالمعطوف عليها في حكم لم يذكر الخ لم يقول بعد قوله وأبي يوسف وعند الاكثرين منا لا يقتضي ذلك ويذكر المثال (قوله علما كان الخ) اشارة الى انه ليس المراد اللقب النحوي بل ما قابل الصفة وليس المراد بالصفة اللقب النحوي فقط بل تقييد لفظ مشترك بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية فشمل في الغنم السائمة الزكاة والمقيد الغنم وفي سائمة الغنم زكاة والقيد السائمة ومفهوم الاول عدم الوجوب في الغنم المعلوفة التي لولا القيد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة واما عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة بالنسبة لهذا التركيب في باب مفهوم اللقب لان قيد الغنم لم يشمل غيرها كالبقر مثلا فلم يخرج بالصفة التي لو أسقطت لم يختل الكلام

ألباها أبو هاشم فجاوزت فيها عقول العقلاء (قوله كامامه) يعني امام الحرمين (قوله اي لاحكم فيها) ذكر المصنف في شرح جمع الجوامع ان الغزالي قال فقلت له لا أفهم هذا قال الانباري وهو أدب حسن وتعليم للاكابر لان هذا تناقض اذ لا حكم لشيء عام فكيف يتصور بثبوت الحكم مع نفيه على العموم فهذا لا يفهم لعجز السامع عن الفهم بل لسكوته غير مفهوم في نفسه انتهى وللامام ان يقول لاحكم بمعنى انتفاء الاحكام الخمسة والبراءة الاصلية

(قوله والاستدلال على الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ) الظاهر ان هذا هو عين ما أدخله الشارح في قول المصنف والاستدلال من قوله وعدم وجدان الخ وقوله هنا بانتفاء دليله بمعنى انتفاء وجدان دليله كما هو ظاهر اذ غاية ما يثبته نظر المستدل ذلك واما انتفاء الدليل في نفس الامر فمما لا يطلع عليه ولا يصل قدرته اليه فتأمل (قوله هنا فيما يذكر) لان الناس اطلاقات منها مقابل الظاهر كما هنا ومنها مقابل القياس والاستنباط والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو نصا والمعنى المراد هنا ومنها في كلام الفقهاء ما قابل المخرج فيراد به قول صاحب المذهب

(قوله ما تعين لواحد عبارة) غيره ما أفاد معنى لا يحتمل غيره واستشكل بقول النحاة في باب التوكيد ان جاء زيد نفسه للفرع المجيء عن الذات ويحتمل ان المجائي رسوله أو عمرو وأجيب بان ذلك من احتمال سيان أو غلط لا من الوضع (قوله وهو الاقوال الخ) هذا هو الحق ووقع للزمخشري ما يخالفه عند تفسير قوله تعالى ويقسمون بالله ورد عليه كما بيناه في حواشي شرح التوضيح قوله لا في محل النطق) قال المصنف في شرح جمع الجوامع فصل يخرج به المعلوم فيشير بذلك الى ان دلالته ليست وضعية وانما هي انتقالات ذهنية فان الذهن ينتقل من فهم القليل الى فهم الكثير وذلك بطريق التنبيه باحدهما على الآخر وسمي مفهوما لانه لا يفهم غيره والا كان المنطوق أيضاً مفهوما وقضية ذلك ان تسمى دلالة الاقتضاء والاشارة مفهوما وعليه جرى بعضهم لكن الجمهور أي خصوه بما فهم عند النطق على وجه يناقض المنطوق أو يوافقه (قوله وفي نسخة فيه قولان) أي ثابتان التي هي خبر المبتدا وهو قولان المقدرة في كلام الشارح على النسخة الاولى (قوله الا اللقب) اعلم انه وقع لاصحابنا الاستدلال بمفهوم اللقب في مواضع منها الاستدلال على تعيين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم ثم اقرضيه بالماء وعلى تعيين التراب للتيمم بقوله وتربتها طهورا وأجيب بان الاستدلال بالاول من جهة ان الامر اذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الاحتمال الا به لا لمفهوم اللقب بانه الاختصاص والثاني من قرينة الامتنان

بشرطه (والاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني (ومفهوم اللقب) علما كان أو اسم جنس نحو علي زيد حج أي لا علي عمرو وفي النعم زكاة أي لا في غيرها من الماشية فهو حجة كالصفة (عند الدقاق والقاضي أبي حامد) وغيرهما (وكان ابن فورك يقول انه الانفي) ادلا فائدة لذكره الا نفي الحكم عن غيره وعند الجمهور ليس بحجة وفائدة ذكره استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة (وحكم العقل في الافعال فهو حجة (عند المنزلة) وتقدم الكلام عليه في الفصل السابق وبسطت الكلام عليه في شرح اللمع (والطائف) أي الصوت (المعلوم صدقه والالهام) وهو لغة القاء الشيء في الخلد كما يقال ألهمه الله الصبر وعرفا القاء شيء في القلب يطمئن له الصدر يختص به الله تعالى بعض أصفيائه وقيل هو ما يأتي في الروع طريق الفيض الالهي والروع بضم الراء المهملة القلب والعقل وبفتحها الفزع بضم الفاء والزاي المعجمة وقيل الالهام ما حرك القلب ودعى الى العمل من غير استدلال بآية ولا حديث ولا أثر ولا نظر في حجة شرعية (وشرع من قبلنا) كل من الثلاثة حجة (عند آخرين) وعند الجمهور ليس بحجة الا أن يكون الالهام من معصوم فهو حجة كما مرت الاشارة اليه في الكلام على قوله والعصمة (وأقوى الادلة المذكورة الكتاب والسنة المتواترة ولم يخالف أحد في حجيتهما وبعض الحنفية الاجماع) أي زاده على ما ذكر فقال وأقوى الادلة الكتاب والسنة المتواترة والاجماع (اما الكتاب فدلالته اما فعل كرمي الله قوم لوط بالحجارة واما قول وهو أربعة) في نسخة فدلالته أربعة (نص وظاهر وعموم ومفهوم فالنص) هنا (ما تعين لواحد) أي لمعنى واحد كزيد في نحو جاءني زيد (والظاهر ما احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر اما وضع اللغة) كالامر للايجاب والندب فانه لغة وشرعا أظهر منه في الندب (أو وضع الشرع كالصلاة المنقولة من اللغة اليه) أي الى الشرع فانها شرعا في معناها الشرعي وهو الاقوال والافعال المعروفة أظهر منه في معناها اللغوي (وهو الدعاء والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا) بنصبه عطفاً على المفعول به أو مفعولا مطلقا أي فيصدق ساعدا أو حالا أي فيذهب لفظ العام ساعدا (وهل يشترط فيه) أي في العموم (الاستغراق) لجميع الافراد الممكنة للعام وان لم يجتمع في الوجود (أو الاجتماع) لها فيه (قولان) أوجههما الاول وفي نسخة فيه قولان (والمفهوم ما) أي معنى (دل على اللفظ لا في محل النطق) سواء كان مفهوم موافقة كتحريم ضرب الوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف أم مخالفة كنفي الزكاة عن المعلوفة الدال عليه خبر في النعم السائمة زكاة (وكله) أي وكل مفهوم (الا اللقب) أي الا مفهوم اللقب (حجة) بخلاف مفهوم اللقب كما سر (وأنكر أبو حنيفة الجميع)

(قوله المعروف عند الخ) فيه الاشارة الى الاعتراض على المصنف حيث أطلق تبعا لجمع الجوابع مع انكار أبي حنيفة الجميع الوهم لانكاره لمفهوم الموافقة (قوله وان قال الخ) دفع لما توهمه ابن الرفعة في المطلب ان أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة لاسقاطه الزكاة في المعلوفة وحاصل الدفع انه ليس مأخذ اسقاطه المفهوم بل ان الاصل عدم الوجوب الى آخر ما نبه عليه الشارح (قوله فدلالتها على الثلاثة أقوال الخ) في رابع وهو الهم على العفو فقد احتج الشافعي رضي الله عنه في الجديد على تكميس الروافي الاسنسقاء بأنه صلى الله عليه وسلم استسقى وعليه خميصة سوداء فاراد ان يأخذ باسفلها فجعله أعلاها فاثقلت عليه فقلبها على عاتقه فجعل ما هم به ولم يفعله سنة (قوله والكف فعل) أي على المختار (قوله في سؤال أو غيره) الخارج على سؤال ما نزل به والخارج على غيره قال ابن الحاجب في المختصر كما لو روى انه مر بشاة ميمونة فقال أيما اهاب دبغ فقد طهر قال التاج السبكي فهو على تقدير وقوعه لفظا عام وارد على سبب خاص غير سؤال واقعا فلنا على تقدير وقوعه ولذا أثبت المصنف لفظة لو بخطه لان ذلك لم يقع والواقع انما هو مرور صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ألا استمتعتم باهابها فقالوا يارسول الله انها ميتة فقال انما حرم أكلها متفق على صحته انتهى المقصود منه ومن أمثلته قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش كما يعلم من الوقوف على سببه مما رواه البخاري ومسلم وغيرهما (قوله بضاعة في الصحاح الباضعة هي التي جرحت الجلد وشقت اللحم والبضاعة لانها قطعة من المال سميت بضاعة انتهى وفي فتح العلام للشارح

أي جميع المفاهيم المعروف عند جميع مفاهيم المخالفة أي لم يقل بشيء منها وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلا مر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة فان الاصل عدم الزكاة ووردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (وأما السنة فدلالتها ثلاثة قول وفعل واقرار) ومن اقتصر على الاولين اكتفى بالثاني عن الثالث لشموله له لانه كف عن الانكار والكف فعل (فالقول اما مبتدأ) أي غير خارج على سبب (وينقسم كما سبق) أي الى نص وظاهر وعموم ومفهوم (واما خارج على سبب) في سؤال أو غيره (وهو) أي الخارج على سبب (اما ان يستقل) ان يفيد (بدونه) أي بدون السبب (كقوله) صلى الله عليه وسلم (للمسامطور لمن سأل عن بئر بضاعة) بكسر الموحدة وضمها فالاصح أنه يعم السبب وغيره عملا بعموم اللفظ (وقيل يقتصر على السبب) لوروده فيه (واما أن لا يستقل) بان لا يفيد بدون السبب كنعم ولى وكالجواب بالاستفهام فياذكره بقوله (كحديث المجامع) في رمضان وهو في الصحيحين بلفظ جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك قال واقعت زوجتي في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس الحديث (واما الفعل فضربان) أحدهما (ما أتى على غير وجه القربة) بان كان جبليا أي خلقيا كالقيام والقعود والاكل والشرب

وبضاعة بضم الموحدة وكسرها قيل هو اسم لصاحب البئر وقيل لاوضعها (قوله عملا بعموم اللفظ) أي وتخصيص العموم انما يقع بما في اللفظ لا بما يوافقه والسبب موافق فلم يجز أن يكون مخصصا (قوله وقيل يقتصر على السبب) هذا قال امام الحرمين انه الذي صح عنده من مذهب الشافعي وتبعه الغزالي في المحصول وأنكر

ذلك الفخر في المناقب وقال معاذ الله أن يصح هذا النقل عنه كيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ولم يقل الشافعي رضي الله عنه بقصرها على تلك الاسباب قال وسبب ما قاله الامام ان الشافعي رضي الله عنه قال في الولد للفراش رد على الحنفية ان الامة لا تصير فراشا بالوطء كيف والامة محل السبب فتوهم منه ان يقصر اللفظ العام على سببه وليس كذلك بل مراده ان محل السبب لا يجوز اخراجه فكيف أخرجتموه هذا ومحل الكلام اذا لم يدل الدليل على ارادة خصوص السبب والا فالخصوص هو المتعين ولذا قال الامام الشافعي رضي الله عنه لا قطع الا في ثمر ماله خرج على عادة أهل المدينة في ثمارهم وانها لم تكن في مواضع محوطة لا دلالة دلت عليه (قوله الحديث) تتمته كما في البخاري بعد قوله قال لا قال فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك أتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر والعرق المكتل قال أين السائل فقال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل على أفقر مني يارسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال اطعمه أهلك (قوله بان كان جبليا) وفيما تردد بين الجبلي والشرعي راكبا تردد هل يحمل الجبلي لان الاصل عدم التشريع أو على التشريع لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات رجحه بعضهم بدليل المثال لان الركوب سباح لكن قالوا من فروع ذلك ذهابه الى العيد من طريق ورجوعه من آخر في جملة الاستراحة وقد حمل الفصيل فيها على الندب

(قوله فقيل يقتضي الوجوب الخ) على الخلاف اذا لم تعلم جهة كما في جمع الجوامع والا اقتضى ما دلت عليه تلك الجهة من أمارات الوجوب كونه ممنوعاً أو لم يحب كالختان والحد ومن أمارات الندب التخيير بينه وبين فعل ثبت عدم وجوبه (قوله بالمعنى الشامل لقوله) أي ان يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان (قوله والثاني حجة) قال المصنف في سلاسل الذهب الخلاف في كونه حجة أم لا ينبني على الخلاف في ان كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد وذلك لاحتمال أن السا كت انما ترك الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب (قوله مساواة فرع الخ) هذا تعريف ابن الحاجب وعدل عنه في جمع الجوامع الى قوله حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل انتهى والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور ولم يقل

(فياح) وقيل مندوب والثاني ماذكره بقوله (أو على وجهها) أي القربة (فاما أن يكون) فعله (امتثالا لامر) من الله تعالى (أو بيانا لمجمل) كقطعه السارق من الكوع بيانا لمحل القطع في آية السرقة (فيتبع) أي الفعل الواقع امتثالا أو بيانا له (أي بالامر أو بالمبين فيجب الفعل المذكور أو يندب أو يباح بحسب الامر أو بالمبين (أو يكون) فعله (مبتدأ) أي لا امتثالا ولا بيانا (فقيل يقتضي الوجوب) لانه أحوط وهو الاصح (أو الندب) لانه المتحقق بعد الطلب أو الاباحة لان الاصل عدم الطلب (أو الوقف) في الكل لتعارض الادلة (واما الاقرار) منه صلى الله عليه وسلم على قول غيره أو فعله (فكهما) أي فكقوله صلى الله عليه وسلم وفعله (بشرط علمه) صلى الله عليه وسلم (بالفعل) أي بفعل غيره المعنى الشامل لقوله لسقوط التكليف عنه اذا لم يعلم به (و) شرط (أن لا يكون) الفعل المذكور (مستقد الكافر و) أن لا يكون (فعل ملك) يخاف سطوته بناء لاوليهما على ان الكافر غير مكلف بالفروع وثانيهما على ان شرط الانكار عدم الخوف وهو منتف عنه صلى الله عليه وسلم حينئذ لكن الاصح ان الكافر مكلف بالفروع وان الخوف منتف عنه صلى الله عليه وسلم لانه موعود بالعصمة والنصر وكل من الشرطين ضعيف (واما الاجماع) وهو اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان (فاما ان ينبت) أي الاجماع (بقول جميعهم) أي جميع مجتهدي الامة (أو بقول بعضهم وسكوت الباقين) عن الحكم فيه (والاول حجة واجماع) اتفاقا (والثاني حجة على الصحيح) لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة وقيل ليس بحجة لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والهابة والتردد في الحكم (وفي تسميته) أي الاجماع السكوتي اجماعا خلاف لفظي لانه من قال انه اجماع نزل السكوت منزلة القول ومن قال ليس باجماع لم ينزله منزلته للاحتمال السابق وبالجملة فالصحيح انه يسمى اجماعا وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الباب (واما القياس فهو) لغة التقدير والمساواة وعرفا (مساواة فرع لاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت له) وهو المجتهد مطلقا أو مقيدا وافق ما في نفس الامر أولا بان ظهر غلطه فيتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح وان خص الحد بالصحيح حذف من الحد الاخير وهو عند المثبت فلا يتناول حينئذ الا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة الى ما في نفس الامر الفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح (وأركانه) أي القياس (أربعة الاصل) وهو

شيء لجريان القياس في المعدوم والشيء لا يطلق عليه ولم يقل الاصل والفرع لدفع ايهام كونهما وجوديين ولانهما انما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريفه بهما دور نعم في التعبير بهما خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلا للآخر فلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين في علة الربا فان أحدهما ليس أصلا للآخر لان حرمة الربا فيهما ثابتة بالنص وانما قال على معلوم لان القياس هو الالحاق فيستدعي وجود شيئين وانما قال لمساواته في علة حكمه لان القياس لا يوجد بدون العلة واحترز به عن اثبات الحكم بالنص وانما عدل عن قولهم لاشتراكهما في علة الحكم لان القياس لغة المساواة فلفظ

القياس يطابق معناه اللغوي وان لفظ المشاركة تصدق بالمتاصفة وليس مرادا لان العلة لم تقسط على الاصل والفرع وبالمساواة كقولنا اشترك زيد وعمرو في الانسانية وهو المقصود هكذا قرره مصنفه كما نقله المصنف عنه في شرحه ولكن اختصرته وقال وأحسن منه ان يقال انما عبر بالمساواة لان المشاركة في أمر ما لا توجب استواءهما في الحكم ما لم يكن ذلك الامر بالسوا وبالقرب من السواء لك ان تقول قوله في علة حكمه لا يخفى عن نظر لان العلة من أركان القياس فاخذها في تعريفه دور ولذا قال بعضهم لاستوائهما في مشهورية الحكم انتهى ومن العجب عدوله عن تعريف جمع الجوامع هنا الى تعريف ابن الحاجب (قوله الاخير) أي القيد الاخير (قوله أربعة) لم يذكر وامنها حكم الفرع لانه ثمرة القياس ونتيجته لتأخره عنه فلا يجوز أن يكون ركنا له

المانيس

(قوله فالاصل محل الحكم الخ) فاذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها بقولنا الخمر حرام والاصل هو الخمر التي هي محل التحريم وعند المتكلمين النص الدال على التحريم لانه الذي عرف به التحريم وعند الطبري الثابت في الخمر لانه الذي يتفرع عليه تحريم النبيذ والنزاع لفظي باعتبار النظر الى الاصل القريب والبعيد والمتوسط تأمل (قوله الكلام القديم) أي النفسي الازلي وتعلقه التنجيزي حادث وكل صفة من الصفات الواجبة له سبحانه ذات متعلق متعدد تعلقها لتنوعه الى صلوحي ويعبر عنه بمعنوي وهو قديم والى تنجيزي وهو حادث (قوله وهذا يجوز تعددها) أي كاللمس والبول والغائط ثبت لكل واحد منها الحدث والقصاص والردة ثبت لكل منهما القتل وهذا مذهب الجمهور بل جوزوا تعدد العلة العقلية وذهب الامام الى الجواز عقلا لا شرعا وقال ان المختلفين في المسائل يختلفون في العلل كاختلافهم في الحكم وقال التاج السبكي في الاشباه والنظائر ان قاعدة عدم اجتماع علتين على معمول واحد مطردة منعكسة لا سبيل الى انتقاضها سواء عرفت العلة بالمؤثر أم المعرف أم الباعث وهي كامنة في القاعدة

المقيس عليه (والفرع) وهو المقيس (والعلة) وهي المعنى المشترك بينهما (وحكم الاصل) وهو ما يتعدى بواسطة العلة الى الفرع (فالاصل محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة لمحل أي المقيس عليه (وقال المتكلمون دليله) أي دليل الحكم (وقال) أبو الحسن الكياء بكسر الهمزة والكاف وسماه بلغة الفرس الكبير (الطبري) المعروف بالهراسي (حكمه) أي حكم المحل المذكور (والفرع المحل المشبه) بالاصل (وقيل حكمه) ولا يأتي قول كالاصل بانه دليل الحكم لان دليله القياس (والحكم)في الاصل والفرع (الكلام القديم) فالحكمان يتحدان ذاتا وانما يتغايران باعتبار المحل وبهذا الاعتبار صح تفريع حكم الفرع على حكم الاصل والا فالقديم لا تفريع فيه (والعلة المعنى المقتضي للحكم) ويعبر عنها بالمعنى المشترك بين الاصل والفرع كما قدمته وبالوصف الجامع بينهما (والمناسبة) بين الحكم ومحله (شرط) في العلة (العقلية)وهي ما تفيد وجود المعلول وهذا لا تتعدد لان تعددها يؤدي الجمع بين النقيضين اذ الشيء باسناده الى كل منهما يستغني عن الباقي فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه والى تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بتاعدا الاولى غير ما وجد بها (لا في الشرعية) وهي ما تفيد العلم بوجود المعلول وهذا يجوز تعددها لان العالم الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وتنقسم) أي العلة الشرعية (الى قاصرة وهي ان لا تتعدى) محل النص (الى فرع والى متعدية واسمها يغني عن تفسيرها) بانها التي تتعدى محل النص الى فرع (والمعلول هو الحكم) الاسب بكلامه وحكم الاصل هو المعلول (لان تأثير العلة فيه) أي في الحكم (وفاقا للقفال لا الذات)بالرفع أي المؤثر في الحكم العلة لا الذات (التي جلبتها العلة كالخمر) فان الاسكار حال فيها (خلافا لابي علي الطبري) في قوله ان الذات هي المؤثرة في الحكم وتعبيره بالتأثير جار على قول من يجعل العلة مؤثرة

العقلاء اما المتكلمون فواضح تطابق رأيهم عليها واما النحاة فيكفيك قولهم لا يجتمع عاملان على معمول واحد واما الفقهاء فكلامهم الدال عليها لا يحصى واما الاصوليون فانهم وان اختلفوا فيها فلا يقدح فيها فانها قاعدة مستقرة في الاذهان غائبة عند المناظرة عليها عن العيان كما دل الانسان عليها اذ ذاك دليلا فلا يجده فيحتج الى انكارها وحسه وعقله يكذبانه انتهى مع اختصار وتغيير (قوله الاسب بكلامه) وحكم الاصل هو المعلول لان المحدث

عنه هو حكم الاصل لانه بصدد بيان أركان القياس الاربعة التي رابعها هذا وهو حكم الاصل فالمقصود بيانه فالمعنى على الاخبار عن الحكم الاصل بانه المعلول لا عن المعلول بانه الحكم كما لا يخفى على العارف بنحوه وقد يقال ليس غرض المصنف بيان حكم الاصل الذي هو ذلك القياس لان ذاك علم من قوله أولا والحكم القديم بل مراده الاشارة الى مسألة أخرى كما سيتنه على الاثر (قوله بارفع) أي عطفا على الحكم (قوله أي المؤثر في الحكم الخ) لا يناسب ذلك كما لا يخفى فانما يناسب أن يكون عمله بانتفاء التي ضروري ان يكون المعلوم ضروريا ثم ان الضروريات قد تشتبه كما وقع للسوفسطائية الا أن يقال بانه لا يعتدبهم (قوله وتعبيره بالتأثير الخ)اعلم ان أصحابنا ذكروا ان حكم الاصل تثبت له بالعلة لا بالنص وأوردوا عليهم بان هذا لا يتأتى الا اذا فسرت العلة بالمؤثر والباعث فان كونه منصوصا لا ينافي أن يكون معللا بهذا المعنى اما ان فسرت بالمعرف فكونه منصوصا عليه ينافي التعليل بهذا المعنى وهذا الذي دعى ابن الحاجب لجعله العلة قرحا للاصل أصلا للفرع لئلا يلزم الدور فانها مستنبطة من النص لو كانت معرفة له وهي انما عرفت به جاء الدور وأجيب بان معنى كونها معرفا انها نصبت أمارة يستدل بها المجتهد على وجود الحكم اذا لم يكن عارفا به ويجوز ان تختلف في حق العارف وذلك لا يخرجها عن

كونها أمارة فهي المعرف في الاصل والفرع ولا دور انتهى ملخصا من شرح المصنف على جمع الجوامع وقد يؤخذ منه عند التأمل وجه تعبير المصنف بالتأثير فتدبر (قوله وهو مشابهة وصف الخ) اعلم ان الطارق الذاتي ان الوصف علة ويعبر عنها بمسالك العلة عشرة على ما في جمع الجوامع منها المناسبة (٣٢) وهو في الاصطلاح تعين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالاشكال ومنها الطرد وهو ملازمة الحكم للوصف (قوله دون الثاني) لان الجمهور على رد الطارد لانه تحكم ومن أمثلة قول بعضهم في الاستدلال على طهارة الكلب انه حيوان ملوف له شعر كالصوف فاشبه المطروف (قوله لانه يشبه الخ) علة لنسبته قياس الشبه (قوله ومنه قياس علية الاشباه) في جمع الجوامع وأعلاه قياس علية الاشباه الى آخره قال المصنف في شرحه لاشك ان رتب الشبه عند القائل به متفاوتة فاعلاه قياس علية الاشباه ثم قال ثم شبه الصورة كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وحرمة اللحم ثم قال وظاهر كلام المصنف ان هذه المراتب من اقائلين بحجيته وليس كذلك وان الشافعي لايقول بالشبه الصوري انتهى فقد أحسن الشارح في عدوله عن قوله وأعلاه الى قوله ومنه (قوله وبما تقرر الخ) أي لان كلام

في الحكم اما بذاتها وهو قول المعتزلة أو باذن الله وهو قول الغزالي اما على قول من يجعلها المعرف للحكم وهو الاصح فالمناسب التعبير بالتعريف (وبقسم القياس الى جلي وهو ماقطع فيه بنفي الفارق كالحاق الضرب بالتأفيف) في التحريم وكالقطع بما قرب منه بان كان ثبوت الفارق فيه ضعيفا بعيدا أجدا كقياس الهبة على العمرا في المنع من التضحية الثابت بخبر أو بمع لايجوز في الاضاحي العورا البين عورها الى آخره (وقيل ليس الجلي بقياس بل مفهوم من النص) فالدلالة عليه لفظية لامدخل للقياس فيها (وغير الجلي مايحتمل الفارق) احتمالا لا بعد فيه جدا (فنه) أي من غير الجلي (ما) أي قياس (كانت العلة فيه مستنبطة) من النص (كقياس الارز على البر بجامع الطعم) فانه مستنبط من خبر الطعام بالطعام مثلا بمثل فهو العلة في الاصل لا المقوت ولا الكيل ولهذا كان التفاح ربويا (ومنه قياس الشبهة) وهو مشابهة وصف المناسب والطردي فشابهته للاول تقتضي عليه دون مشابهته للثاني لانه يشبه الطردي من حيث انه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع اليه في الجملة كالذكورة والانوثة في القضا والشهادة (ومنه قياس علية الاشباه) في الحكم والصفة أو أحدهما (وهو ان تشبه الحادثة أصلين فتلحق باكثرهما شبها) مثال غلبتها في الحكم والصفة الحاق العبد بالمال في ايجاب القيمة بقتله بالقة ما يانت لان شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما اما الحكم فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع ويثبت عليه اليد واما الصفة فكتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته اذا اتجر فيه ومما تقرر علم ان في كلام المصنف اجحافا وقد بسطت الكلام على ما ذكره في شرح اللب (ومنه قياس الدلالة وهو مالم يذكر فيه علة) صريحا وانما يذكر فيه بلازمها كان يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للاسكار أو بأثرها كان يقال القتل بثقل يوجب القود كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة وهي القتل العمد العدوان أو بحكمها كان يقال يقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم بذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في المقيس والقتل منهم في المقيس عليه واما ماذكر (فيه العلة) صريحا فيسمى قياس العلة كان يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار (و) منه (قياس العكس وهو التعليق على نقيض الحكم) أي تعليق حكم شيء على نقيضه (لافتراقهما في العلة) كقوله صلى الله عليه وسلم للحاضر في خبر مسلم جوابا لقولهم أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر أرأيتم لو كان وضعها في حرام أكان عليه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الحرام انتفاؤه في الوطء الحلال الصادق بحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال لتفاوت حكميهما في العلة وهو كون هذا مباحا وذاك حراما

(فصل

المصنف يوهم ان قوله ان شبه الحادثة الخ تعريف لمطلق قياس الشبه وانما هو نوع منه كما أشار اليه الشارح في التوطئة للتعريف بقوله ومنه قياس علية الاشباه الخ (قوله أي تعليق حكم شيء الخ) اشارة الى ان أل في التعليق عوض عن مضاف اليه والضمير في قوله نقيضه راجع للحكم وبيانه انه صلى الله عليه وسلم علق حكم الوطء الحلال وهو الاجر على نقيضه وهو الوزر وقوله أيأتي أحدنا الخ استفهام انكاري فيه معنى التعجب (قوله استنتج من ثبوت الحكم) الثابت في النسخ انتفاؤه بالواو فعليه يقرؤا استنتج بالبناء للمفعول ثم ان المناسب

للتعريف كما أشرنا اليه آنفا أن يقول من الوزر في الحرام الاجر في الحلال لان الوزر نقيض الاجر وهذا هو المناسب أيضا للسياق على الحديث فان المستفهم عنه انما هو الاجر «قوله الصادق صحة الانتفاء» أي الصادق ذلك الانتفاء لانه لا يلزم من الوطء الحلال حصول الاجر فان ذلك تابع للقصد فان قصد قضاء الوتر كان مباحا أو غض البصر وتحصين النساء كان مندوبا

(فصل قوله قيل أربعة الخ) يحتمل انه حكاه قيل والتبري منه اما لانه لا وجه للحصر لان الوجدانيات والمشاهدات ونحوها لا يقام عليها الدليل واما لان بعض الاربعة مما يحتاج لاقامة الدليل على ما يأتي (قوله وهي الحدود الادبية) وان لم تكن حدودا منطقية بل كانت رسوما لانها من قبيل التصورات وهذا واضح اذا قيل ان التصورات لا تقبل الخطأ وانه لا حمل بين المعرف والمعرف الا بحسب الظاهر أما ما قيل بان التصورات تقبل الخطأ وهو الحق «ان المعرف محمول على العرف فاحتياجها الى الدليل لا يحتاج الى دليل ثم كون الحدود لا تحتاج لدليل على ما هذا ظاهر في حدود الماهيات الاعتبارية لان تمييز ذاتياتها من عرضياتها مما يسهل بخلاف ماهيات الحقيقة كما حقق في كتبه في بحث الكليات الخمس وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث المعرف «قوله والعوائد» لانها مبنية على اتفاق الناس أو طائفة منهم بل الامر المعتاد وهذا مما لا يحتاج للدليل وقريب من هذا قولهم لا مشاحة في الاصطلاح واما نفس الامر المعتاد فيطلب دليله «قوله والاجماع» المراد ان من ادعى الاجماع على حكم لا يطالب منه ولا يحتاج هو اليه لانه (٣٣) تابع لكل من اتفق عليه واما نفس الاجماع فهو وان كان من الادلة لا ادلة من دليل لانه اما ان يستند الى الكتاب والسنة «قوله والاعتقادات الكامنة» أي غير الظاهرة وفي نسخة الكائنة اسم فاعل كان والمراد ان نفس الاعتقادات لا يقام عليها دليل لانها من الافعال النفسية للمعتقد واما نفس المعتقدات فيقام عليها الدليل كما لا يخفى (قوله لوضوحها

(فصل قيل أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطالب وهي الحدود والعوائد) جمع عادة (والاجماع والاعتقادات الكامنة في النفس) لوضوحها (وفي مطالبة النافي) للشيء (بالدليل) على انتفائه (خلاف) ان ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه فقيل لا يطالب به وقيل يطالب به في العقليات لا الشرعيات وقيل فيهما وهو الاصح لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطالب دليله لينظر فيه أما اذا ادعى علما ضروريا بانتفائه فلا يطالب بدليل عليه قطعا لان الضروري لا يشتبه حتى يطالب دليله لينظر فيه واما الاحتجاج بلا قائل بالفرق فانما يصح في مقام الالزام والافحام) أي الزام الخصم واسكاته (لا) في مقام (البيان والافهام) للغير فلا يصح (لان الفرق) بين الحكمين (اذا ثبت بالدليل لا ينقطع) وفي نسخة فلا ينقطع أي الفرق (لعدم القائل به) وفي نسخة بالقائل ولعله على حذف مضاف أي بعدمه

(فصل الدليل) لغة المرشد وما به الارشاد وعرفا (ما يتوقف عليه العلم والظن بثبوت الحكم) وهو قريب من قول غيره ما يمكن التوصل (بالنظر الصحيح) فيه الى مطلوب خبري (وهو) أي الدليل (اما عقلي) بجميع مقدماته (أو نقلي) بجميعها (أو مركب منهما) والاول العقلي المحض والثاني

(* فتح الرحمن *)

الظاهر) انه راجع الاربعة وفي دعوى الظهور حقا لما علمت مما قررنا والاظهر ما علمنا بكل واحد مما مر فتدبر (قوله في مقام الالزام والافحام) أي في مقام ادعي فيه الفرق بين الحكمين لالزام الشخص فيحتج بقول الشخص لمن ألزمه لا قائل بالفرق (قوله في مقام البيان) أي في مقام بين فيه الفرق بين الجملتين لشخص فلا يحتج بقول الشخص لا قائل بالفرق

(فصل قوله المرشد) قال السيد المرشد له معنيان الناصب للمرشد به والدلالة وما به الارشاد ثلاث معان والمرشد معنيان (قوله وهو قريب من قول غيره ما يمكن التوصل اليه الخ) صرح السعد في شرح العقائد بان الدليل على وجود الصانع على هذا التعريف هو العالم قال الشارح في حواشيه فهو مفرد ويقال له المادة وانه على تعريف الدليل بقول مؤلف من أقوال الخ العالم حادث الخ قال الشارح أي هو مركب ويقال له المادة والصورة وان تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر أو فق بالثاني قال الشارح لتصريحه فيه باللزوم بخلاف الاول اذ المصرح به فيه الامكان سواء أريد به الامكان العام أو الخاص قال والظاهر ان تعريف المصنف كذلك أو التوقف كاللزوم على ما ادعاه ولا يظهر وجهه والظاهر ما عدا التعريف بقول مؤلف الخ من المذكورات يحتمل الافراد والتركيب وان المصنف جعل التعريف للمركب بدليل قوله الآتي لا بد في كل دليل من مقدمتين فتأمله هذا والمراد بالتوصل الوصول بكلفة وبقوله أو الظن الدليل في أصول الدين فانه خاص بالعلم اذ لا بد أن يكون قطعيا أو بالخبري وهو ما يخبر به التصوري وهو المفاد بالتعريف اذ لا يسمى دليلا اصطلاحا وقيد بالامكان

لان النظر لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل (قوله لا يتصور هذا) انما يظهر فيما يتوقف على السمع لانه اذا أثبت بالسمع لزم الدور مثلا لا يتصور كون النبي نبيا بقوله أنا نبي لانه نفس الدليل واما دليلا للدليل كاثبات الاحكام الشرعية باقوال الشارع فلا دور قال الفهري ردا على قول العالم كون كل مقدمات الدليل نقلية محال لان احدى مقدماته كون النقل حجة ما نصه كون النقل حجة انما هو دليل المقدمتين لا نفس أحدهما ودليل صدق مقدمتي الدليل خارج عن مقدمتيه (قوله كما علما مما مر) أما برهان الدلالة فصرح بها واما برهان العلة فانما مر لماحه بطريق الاشارة فتدبر (قوله كاطباق المطر) أي على صفة مخصوصة (قوله الى ظنية) أي مما ليس اعتقادا وقوله أو اعتقادية مراده ما يرجع للاعتقاد وان كان مظنونا (٣٤) لان المجتهد انما يستفيد من الدليل الظن فلا يناقي تقسيم الامارة ماذكرانها مفيدة للظن لا القطع كما يقتضيه مقابلتها للبرهان كما تقدم آنفا ولو قال وينقسم الى ما يفيد اعتقادا والى غيره كان أظهر (قوله والاقرب الاول) هذا أمر راجع للنقل فما معنى قرب الاول (قوله وهذا أخص من الاول) لان التواتر من جملة القرائن (قوله الصادق نفي جميعها) ظاهر انه صادق بغير ذلك وهو نفي البعض وفيه نظر لانه حيث كان أحد دائر غير معين وهو في سياق النفي الذي دل عليه الانتفاء فلا يتحقق الا نفي الجميع (قوله لكان حقه حذف أحد) أي ويقول لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة وظاهر ان ذلك يفيد المعنى المراد نصا وفيه بحث لانه انما يفيد اذا كان من عموم السلب لا من سلب العموم والعبارة المذكورة محتملة للامرين فلا مرجح لاحدهما على الآخر فكيف يكون الالفاظ ذلك حق الكلام الا أن يقال قرينة السياق تدل على ارادة عموم السلب (قوله حقه حذف عدم) هذا واضح ان ثبت ان في نسخة المصنف وهي ولعلها ساقطة من كلامه وقوله عدم الاشتراك الخ بدل من انتفاء ولانه قال لتوقفه على عدم الاشتراك وانما أعاد لفظة عدم في قوله وعدم المعارض لانه نوع غير ما قبله (قوله كان معنى آخر الخ) هذا يظهر في بعض كتقديم الحصر فيه بانما وهو كاف في توقف عد أسبابه التقديم والتأخير فتدبر (قوله وفي نقل اللغة) أي وجهه في نقل اللغة لكن لا يخفى ان هذا التعليل الذي ذكره الشارح انما يظهر اذا كان قول المصنف ونقل اللغة معطوفا على انتفاء وكانه قال ولتوقفه على نقل اللغة والمراد لتوقفه على نقل اللغة والنحو والصرف على وجه يفيد القطع بالمنقول وبمدلوله وذلك انما يكون بتواتر المنقول والجزم بتعيين مدلوله وهذا انما يظهر اذا لم يكن لفظ العشرة ثابتا في كلام المصنف

وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه وهو لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل واثالث وهو المركب منهما هو المسمى بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب منه ومن النقلي (وشرط الدليل العقلي الاطراد) وهو كل ما وجد الدليل وجد المدلول (لا الانعكاس) وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل فيجب فيه الاطراد دون الانعكاس (خلافا لبعض الفقهاء في قوله لا يجبان وكل منهما) أي من العقلي والنقلي « اما » دلالته (فمفيد للقطع) بالحكم «وهو» أي النظر عقلا أو تمسكا (هو) يعني (البرهان) أي المسمى به (وينقسم) أي البرهان (الى برهان علة و) الى «برهان دلالة» كما علما مما مر في أواخر فصل مدارك الحق أربعة (أو الظن) أي أو مفيد للظن (وهو الامارة وتنقسم) أي الامارة (الى دلالية) بان تفيد ظنا كاطباق الغيم المفيد للظن وجود المطر (واعتقادية) بان تفيد اعتقادا لخبر دل على خبرها قال لا الان تعاون المفيد لاعتقاد الشافعي ندب الوتر (والدليل الامطي) أي النقلي (يفيد اليقين) بقرائن (وفاقا لاكثر الفقهاء وللمعتزلة) ظاهر كلامه أو صريحه ان أكثر المعتزلة قائلون بذلك وقول السيد في شرح المواقف قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة صريح أو كالصريح في ان جميعهم لا يقولون بذلك والاقرب الاول واليقين اثلج طمأنينة القلب بنفي حقيقة الشيء وعرفنا علم بعد شك وهذا لا يوصف به العلم القديم ولا العلوم الضرورية وقد يراد بالعلم مطلقا «وقال» الآمدي والبيضاوي «صاحب الابكار والطوالع «يفيد اليقين «اذا تواتر عندنا» وهذا أخص من الاول (وخالف الفلاسفة) جمع فيلسوف كلمة يونانية أي محب الحكمة وأصله فيلا وهو المحب وسوفا هو الحكمة (والرازي) في افادته اليقين «لتوقفه على انتفاء أحد الاحتمالات العشرة) المراد بالاحد الاحد الدائر الصادق بنفي جميعها الذي هو المراد والا لكان حقه حذف أحد «وهي» أي الاحتمالات العشرة «عدم الاشتراك» حقه حذف عدم هنا وفيما يأتي بان يقول وهي الاشتراك «والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ وعدم المعارض العقلي» حقه حذف عدم كما مر «ونقل اللغة «ونقل النحو «ونقل التصريف» لان احتمال شيء من ذلك يمنع الجزم بالمراد ووجهه في التقديم والتأخير انه لو فرض ذلك كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه وفي نقل اللغة تعين مدلولات حواهر

اذ الاحتمالات المفضية على هذا نسعة والشارح صرح بان نقل اللغة الخ من الاحتمالات ويلزمه أن يكون لفظ انتفاء مسلطا عليه والمعنى لتوقفه على انتفاء نقل اللغة وحينئذ لا يظهر تعليله ولا يصح الكلام كما لا يخفى اذ كيف يقال انه يتوقف على انتفاء نقل ماذكر ولا يفهم الدليل الا به فليحرر المقام فلم يظهر فيه وجه الكلام وفي مختصر الكلام لابن عرفة وفي صحته مبنى الدليل على رأى الاصوليين من نقل قولا الاكثر ونقل العالم مع عدم رده دليله محتجا به يوقفه على عدم المجاز والاضمار والنقل والتقديم والتأخير والتخصيص والنسخ والمعارض العقلي وهي مظنونة وقول الفهري عدم المعارض منها يرد فان عدم المعارض العقلي غير ظني لتقريره بالجواز الواضح لقوته بالضرورة أو بالدليل العقلي ورد بالاستقراء الاحوال من سياق أو غيره بعض نفي (٣٥) المقدمات المذكورة انتهى وفي

الالفاظ وفي نقل النحو تعين مدلولات الهيئات التركيبية وفي نقل التصريف تعين مدلولات هيآت المفردات وعد الاحتمالات عشرة باعتبار عد نقل اللغة والنحو والتصريف واحد «وهو» أي انتفاء الاحتمالات المذكورة «ظني لان غايته عدم الوجدان «للاحتمال» وهو لا يفيد الا الظن عدمه والمبنى» وهو هنا الدليل النقلي «على الظني ظني وانما» على انه يفيد اليقين القرائن «ان الاحتمال بلا دليل مطرح» أي ساقط والاصل الوثوق بادلة الشريعة ودخول الشك وهي محفوظة «منه» قال «الامام» الرازي ولا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية» اذ اليقين لا تعارض فيه اذ لو تعارض يقينان لثبت مدلولهما فيجتمع المتناقضان فلا وجود ليقينين متنافيين عقليين أو نقليين أو عقلي ونقلي «وقالت الحنفية» وغيرهم «اليقين مراتب» الاول «علم» أي علم اليقين وهو ما حصل عن نظر واستدلال «وعين» أي وعين اليقين وهو ما حصل عن مشاهدة وعيان «وحق» أي وحق اليقين وهو ما حصل عن البيان مع المباشرة «ولا بد في كل الدليل من مقدمتين» صغرى وكبرى بناء على تفسير الدليل بانه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو قول الناطقة كقولنا العالم حادث وكل حادث له صانع أما اذا فسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو قول الاصوليين كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فهو مفرد لا يحتاج الى مقدمتين «وهما» أي المقدمتان على القول الاول «كالشاهد عند الحاكم في» اعتبارهما في تحصيل المطلوب «الا انه» أي الدليل «يستحيل أن يكون أقل منهما أو أكثر» بخلاف حكم الحاكم لا يستحيل أن يكون باقل من اثنين أو أكثر كثبوت رمضان بشاهد واحد وثبوت الزنا باربعة «وما يوجد من أكثر المقدمات فهو دليل على البعض» منها على المطلوب «والمقدمتان اما عقليتان» كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث «أو سمعيتان» كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم «أو مركب منهما» كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فالقسمة ثلاثية «واحوال» الامام «الزاري الثاني» وهو كون المقدمتين سمعيتين لما قدمته أول الفصل فالقسمة ثنائية «ويجب أن يكون لهما» أي المقدمتين «شهادة على النتيجة بالدلالة عليها» بان يلاحظ منها الترتيب والهيئة اعارضان لهما اليعلم اندراج

المواقف في بحث النظر ان النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض في نفس الامر ضروري وفيها في المقصد الثامن من المواقف الاول الدلائل النقلية هل تفيد اليقين قيل لا لتوقفه على العلم بالوضع والارادة والاول انما تبين بنقل اللغة والنحو والصرف وأصولها تثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان والثامن يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير والكل لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد الامر لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي

ثم قال والحق انها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فانا نعلم استعمال الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه مبني على انه هل يحصل بمجرد ها الجزم لعدم المعارض العقلي وهل للقرينة مدخل في ذلك مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه انتهى وبهذا يعلم ما في قول المصنف وتعين اللغة الخ من الاجحاف وكان ينبغي أن يقول بعده وأصول ذلك ثبت برواية الآحاد وفروعها بالاقيسة وكلاهما ظنيان وتعرف ان الشارح لم يوف المقام حق المقال (قوله هيآت المفردات) أي من كون الفعل على وزن فعل الماضي والذي على وزن افعل للمستقبل والذي على وزن يفعل للحال أو مشترك بينهما أو بين الاستقبال وهيئة الاسم على فاعل للحدوث والذي على فعل للثبوت والذي على أفعل للتفضيل «قوله وما يوجد من أكثر المقدمات الخ» أي كالقياس الذي ذكرت فيه عانه وقوله فهو دليل على البعض أي لانه اشارة

الى قياس آخر كما تقرر في موضعه (قوله وأحال الامام الرازي الخ) احالته لاتظهر مطلقا على ما عرفت «قوله بل لابد منه الخ» قال فان من يعلم ان هذه بقلة وكل بقلة حارة قد يراها منتفخة السطن فيظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى وادراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلي «قوله وقواه في المطالع والطوالع» قال في الطوالع الاشبه انه لابد في استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة الدارجتين فيهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه انتهى قال ابن عرفة ورد بان هذا انما هو في حال الانتاج لا حصوله وقال في المواقف وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاج البعض أظهر وبينه السيد بان اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين احدهما وأمر آخر بينا «قوله وضعفه الامام الرازي الخ» هذا كله

الصغري في الكبرى باندراج الاصغر في الاكبر وأيده المصنف بقوله (قال) الشيخ أبو علي (بن سينا وحضورهما) أي المقدمتين (في الذهن لايكفي لحصول النتيجة بل لابد منه) أي مع حضورهما (من العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى) أي من التفطن بكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين (والا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواه في المطالع) والطوالع (وضعفه) الامام (الرازي) بان ذلك التفطن ليس شرطا لافادة النظر العلم لان التفطن لاندراج هذا في ذاك ولارتباط احدى المقدمتين بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب التفطن لما ذكر كانت هذه القضية مقدمة أخرى منضمة الى المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل ويمتنع حصول العلم بالمطلوب وأجيب بانا لانسلم ان ذلك الذي وجب التفطن له مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (والنتيجة تتبع أخس المقدمتين) أي أدناهما واحقرها حتى اذا كانت احداهما سالبة والاخرى موجبة أو احداهما جزئية والاخرى كلية كانت النتيجة سالبة أو جزئية لان السالب أخس من الايجاب والجزئي أخس من الكلي (وما يتوقف عليه الحكم) أي وجود الشيء خارجيا أو ذهنيا فيشمل الوجود والعدم كما عبر به غيره أي وقوعه في الخارج وجودا وعدما (ان كان داخلا فيه) ماديا أو صوريا كالخشب والهيئة للسرير (فهو ركن وان كان خارجا عنه فان كان مؤثرا في وجوده) كالنجار للسرير (فهو العلة) أي الفاعلية فانها مرادة عند الاطلاق (والا) أي وان لم يكن كذلك أي مؤثرا في وجوده كآلة النجار «فالشرط» وبذلك عرف حدود الثلاثة والشرط يصدق بعدم المانع وبالعلة الغائية من حيث تقدمها تصورا وان تأخرت وجودا أو تسمية كل منهما شرطا اصطلاح لامشاحة فيه كما لا مشاحة في تسمية الداخل في الشيء ركنا مطلقا وان اصطلح الحكماء على انه يسمى ركنا باعتبار كونه جزأ وعنصرا باعتبار كونه مبدأ للتركيب واستقصاء باعتبار كونه منتهى التحليل ومادة وهيولى باعتبار كونه قابلا للصور المعينة وأصلا باعتبار كون المركب مأخوذا منه وموضوعا باعتبار كونه محلا للصور المعينة بالفعل (واذا استدل بدليل على شيء فان كان أحدهما داخلا في الآخر فاما ان يستدل

كلام المواقف قال بعده والحق انه ان أراد اجتماع المقدمتين معا في الذهن فمسلم وان أراد أمرا آخر ورآء فممنوع وما ذكر في المثال يمشي في البعلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح «قوله أي وجود الشيء» يعني سواء كان حكما أو غيره أي وقوعه أي ذلك الشيء «قوله وجودا أو عدما» أي فيدخل عدم المانع «قوله وماديا أو صوريا» شمول ما كان داخلا في الشيء الصوري يدل على ان المراد بالداخل ما ليس بخارج اما بان يكون بعضا أو تمام الشيء كما قالوا في كون النوع داخلا في حقيقة افراده «قوله فان كان مؤثرا» لاتناسب مذهب الاشاعرة كما سلف به في فصل كل موجود لابد له من أسباب «قوله وبذلك عرف حدود الثلاثة» أي للاحاطة بالمشترك بينها وما يمتاز كل عن الآخر وهو ظاهر «قوله يصدق بعدم المانع الخ» أي لان كلا منهما يتوقف عليه الشيء وهو خارج عنه غير مؤثر فيه ونوقفه على العلة الثابتة باعتبار التقدم في التصور وفي المواقف وشرحه ان عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يفارق الشرط لانه كاشف عن شرط وجودي تتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تحقق النبات وعده من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير تجوز لان المقدم لامدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق عليه اسمه وأعطي حكمه «قوله فاما ان يستدل

بالكلي على الجزئي) أي بحال الكلي كالحيوان على حال الجزئي كالانسان اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم واما مثال الشارح فقد قيل انه من الاستدلال بحال كلي على حال كلي وانه قسم ثالث من القياس وأجاب في المواقف بان المقصود الاستدلال المفهوم المتغير على كل واحد من جزئيات العالم ولاشك ان كل واحد منها جزء من مفهوم المتغير فرجع الى حالة الاستدلال بحال الكلي على الجزئي انتهى ولما قال في المقاصد ان الاستدلال اما بالكلي على الجزئي قال في شرحه كذا عبر الامام في بعض كتبه وعبر بعضها بالاعم والاخص صريحا بان المراد الجزئي الاضافي الحقيقي وتبعهما على ان تفسير الجزئي بالمندرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاندراج الاخص بالاخص تحت الاعم لا الاعم منه كما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليا وقلك لان لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم لان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع ان استدل بالكلي على الجزئي أو باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء له النطق وهو بحسب هذا المفهوم أعم من الانسان لا بحسب ما اراد لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاحسن (٣٧) ان يقال مرجع القياس الى استفادة

بالكلي على الجزئي) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (فهو القياس المنطقي المفيد للقطع) وهو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كما مر في اثناء الفصل (وينقسم) أي القياس المنطقي (الى اقتراني وهو الذي لا تذكر معه النتيجة ولا نقيضها) بالفعل كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث وسمي اقترانيا لاقتران الحدود فيه بالاستثنا (والى استثنائي وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه) بالفعل بان يكون طرفاها أو طرفا نقيضها مذكورين فيه بالفعل فالاول نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة والنهار موجود والثاني (نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) والفساد خروج الشيء عن حيز الاعتدال والاستواء والتوصل فضده الاصلاح يعمان كل ضار ونافع (والتقدير لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة الا الله وهذا) أي التقدير (خاص بالشرطية) دون الحملية وليس في هذا كبير فائدة وفي الآبة كلام يطلب من شرح المفتاح ومن حاشيتي عليه (واما ان يستدل بالجزئي على الكلي) بان يتتبع جزئيات كلي لتثبت حكمها له (فهو الاستقراء والتام منه مفيد للقطع) بالبات الحكم في صورة النزاع عند أكثر العلماء والناقص منه مفيد للظن بالثبات فيها كما بينت ذلك في فصل مدارك الحق أو بعة ثم بين قسيم قوله فان كان أحدهما داخلا في الآخر بقوله (وان لم يدخل أحدهما في الآخر بل استدل بجزئي على جزئي لاشتراكهما في وصف) جامع بينهما (فهو التمثيل عند المتكلمين والقياس عند الفقهاء نحو

الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو أعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين بل وان كان أعم كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون الثاني أمر محقق

ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو تحقق أو مضمون العدم أمر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف انتهى في شرح المواقف ان الجواب بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر أو يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه لا يجدي بعد وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وان القياس الاستثنائي لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي وان الصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر والا بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة أو غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل (قوله والى استثنائي) لاشتماله على ما يشبه معنى الاستثنا أعني معنى لكن وكان ينبغي للشارح التعرض لذلك فانه يخفى فهو أولى من التعرض لوجه تسمية الاول اقترانيا (قوله وهو ما يكون النتيجة الخ) قيل المفهوم من تعريف القياس وقولهم فيه لزم عنها لذاتها قول آخر وجوب مغايرة النتيجة لمقدمتي القياس قلنا نعم ولا منافاة فان المقدمة الاولى الشرطية المشتملة على لزوم الثاني والمقدمة الثانية المشتملة على حرف الاستثنا والنتيجة ذات التالي وان اختلفا في ان الاولى محتملة الصدق والكذب دون الثانية (قوله وليس في هذا كبير فائدة) أي لان اختصاصه بالشرطية مما لا يحتاج لظهوره في بيان

(فصل قوله أحدها الدور) استحالته اما بالضرورة كما ذهب الامام الرازي واما لان العلة مقدمة على المعلول فلو كانا للشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه لمرتبتين واما لان كلا من الامرين مفتقر الى الآخر المفتقر اليه فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وهو محال لان الافتقار نسبة لاتتصور الا بين شيئين واما لان نسبة المفتقر اليه بالوجوب والمفتقر بالامكان وهما متنافيان «قوله وضعف بعضها» ناظر لقوله قوة بعض الاحكام وقوله وقربه ناظر لقوله وبعده (قوله بيع العبد) مصدر مضاف لمفعوله وفاعله محذوف أي بيع السيد لعبده «قوله فانا نفسد البيع) لا بالوصحناه ملكت (٣٨) الزوجة العبد واذا ملكته بطل النكاح واذا بطل سقط المهر عن ذمة السيد واذا سقط بطل البيع

الحكم ثبت فى تلك الصورة) لكذا (فثبت فى محله) لذلك
(فصل المفضي) أى المؤدى الى الاستحالة أربعة أحدها الدور) أى السبق دون المعي لعدم استحالته (وهو) أى الدور (توقف وجود كل واحد من الشيئين على الآخر) أى على وجوده (وطريق الانفصال عنه) أى عن الدور يحصل (باختلاف الجهة) بين الشيئين (أو بكونه) أى الدور (معيا لا سبقيا) قال (حجة الاسلام (الغزالى) ملخصه (والمسائل الدائرة في الفقه لا يدفيها من قطع الدور وفي فحلمه ثلاث مسالك) أى طرق تارة يقطع (من أوله و) تارة (من وسطه و) تارة (من آخره) وهو بحسب قوة بعض الاحكام وبعده عن الدفع وضعف بعضها وقربه للدفع مثال الاول بيع العبد لزوجته الحرة قبل الدخول بصداقها الثابت فى ذمة السيد فانه يفسد البيع وتقطع الدور من أصله ولم يقل يصح البيع ولا ينفسخ النكاح أو ينفسخ ولا يفسد الصداق لان البيع اختيار وحصول انفساخه بالملك قهرى وكذا سقوط الصداق بالانفساخ وما بختاره الانسان يصح تارة ويفسد أخرى وما يثبت قهرا يعد دفعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ومثال الثانى زوج أمته عبد غيره وأتلف الصداق ثم اعتقها فى المرض قبل الدخول وهى ثلث ماله فانا لم نقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من آخره بان نقول لا يزيد المهر على وسطه فلم يثبت الخيار لان سقوط المهر بالفسخ قهرى والخيار أولى بالدفع من العتق لانه يسقط بعد ثبوته بالاسقاط و بالتقصير بخلاف العتق ومثال الثالث اعتق أمة فى المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهى ثلث ماله فانا لم نقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بان نقول لا يصح النكاح بل من الآخر فقلنا لا يثبت لقوة العتق والنكاح أقوى من المهر لوجوده بدون مهر المثل لكن لا عكس وقد بسطت الكلام على الدور واقسامه فى شرح الفصول الكبير (الثانى) من الاربعة (التسلسل وهو توقف وجود الشيء على وجود أشياء مترتبة غير متناهية) لعدم امكان وجود ما لا نهاية له (الثالث) منها (الجمع بين النقيضين) المراد منهما المتقابلان بان يشملان الضدين كالسواد والبياض والمتضايفين كالابوة والبنوة والعدم والملكة كالعمى والبصر والسلب والايجاب وهما النقيضان حقيقة كزيد انسان وزيد ليس بانسان وسيأتى بيان الجميع في فصل المعلومات كلها أربعة أقسام (قال) الشيخ أبو اسحق (المروزى وانما يستحيل) أى الجمع بين النقيضين (فى الحسيات لا العقليات) لان دائرة العقل أوسع من دائرة الحس (والصحيح لا فرق) بينهما فى استحالة وقوع اجتماع المتقابلين فما يستحيل ذلك حسا يستحيل عقلا وان كان للعقل ان يفرض المحال اذ لا يلزم من فرض الشيء وقوعه (الرابع الترجيح من غير

فتصحيح البيع يؤدى الى ابطاله (قوله ثم أعتقها الخ) أى لانها تعتق ولا يثبت لها الخيار لانه لو ثبت لها اختيار العتق وجب رد المهر الذى هو الصداق فلا تعتق كلها ان استغرق المهر التركة أو بعضها ان لم تستغرق لانها هى ثلث المال واذا لم تعتق لا خيار لها فى اثبات الخيار لها ابطاله وكذا اذا كان المهر وكانت لا تخرج من الثلث الا بضم المهر الى التركة لانها حينئذ لو ثبت لها الخيار وجب رد المهر فلا تخرج كلها من الثلث فلا تعتق كلها واذا رق بعضها لا خيار لها وقول الشارح بان يقول لا يرد المهر على حذف مضاف أى بدل المهر لان المهر على فرضه قد أتلفه السيد (قوله وهى ثلث ماله) ينبغى ان يزيد بعده فان العتق والنكاح

صحيحان ولا يثبت لها مهر لان في ثبوته دورا كما علم مما قبله واعلم انه اجتمع فى كل من الامثلة الثلاثة أمور هى مرجح منشأ الدور ففى الاول البيع والنكاح والصداق والبيع أولها وفي الثاني العتق والخيار وارتداد المهر والخيار أوسطها وفي الثالث العتق والنكاح والمهر آخرها فتدبر واما قول الشارح لعدم امكان الخ فقريب من المصادرة الخ لا يخفى (قوله الثانى التسلسل) أى في غير الامور الاعتبارية وقد استدل في المواقف على استحالته بوجوه خمسة والعمدة في استحالته برهان التطبيق ونقض مرات الاعداد وأجيب بان الجملتين المفروضتين فى الاعداد ينقطعان بانقطاع الوهم

(قوله ولا يخفى مافيه) أى لامنع ماتشهد بديهة العقل به من ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهذا بناء على ان يراد هذا القائل ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بمعنى ان يترجح أحدهما على الآخر وهذا بعيد جدا والاقرب يحتمل ان مراد هذا القائل ترجيح الفاعل المختار أحد طرفي الممكن على الآخر اذ لا مرجح لمحض الاختيار والارادة مع تساوى الطرفين عند قطع النظر عن الاختيار فان مذهب المتكلمين جوازه ويتمسكون بالجائع يختار أحد الرغيفين والهارب أحد الطريقين وأورد عليهم ان تعلق الارادة والاختيار لذلك ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب ليلزم العبث وان حدث بالاختيار تحقق هناك اختيار آخر وهكذا وتسلسل وان حدث لعلة موجبة حادثة لزم تسلسل العلل الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو مذهب الفلاسفة وأجيب بان التعلق ليس أمرا موجودا بل هو أمر اعتبارى عقلى ولا يلزم تسارى أحكام الاعتبارات وأحكام الخارجيات فلا يلزم من وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل فى الموجودات امتناعه فى الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتبارى عما يقتضيه تخلف الموجود عن علته وفيه كلام للدوانى ليس هذا محله والعرض ان المصنف أحال فى نقل القولين والشارح تبعه (قوله كل موجود ممكن) أى مركب صادر بالاختيار اذ البسيط ليس له علة مادية والصادر بالايجاب ليس له علة غائية وانما يكون الاربعة لابد منها لما استوفى الشروط الثلاثة (قوله أى هذا) بناء على ان العلة والسبب مترادفان وهو ماصرح به المحلى فى شرح جمع الجوامع وقال التاج السبكى فى الاشباه والنظائر ان أهل اللسان فرقوا بينهما فقال النحويون السبب كل شىء يتوصل به الى غيره ومن ثم سموا الحبل سببا والعلة أمر يكون عند أمر آخر وقال النحاة اللام للتعليل ولم يقولوا للسببية وقال أكثرهم الباء للسببية ولم يقولوا للتعليل وهذا تصريح بانهما غيران وقال ابن مالك ان الباء (٣٩) تكون للسببية والتعليل وفرق بينهما بانه

مرجح) فهو مستحيل ضرورة استحالة ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر بلا مرجح (وقيل ليس بمستحيل) لامكان وقوعه ودعوى ضرورة استحالته ممنوعة ولا يخفى مافيه

(قصل كل موجود) ممكن (لابد له من أسباب) أى عال (أربعة المادة) وهى ما يكون الشىء موجودا به بالقوة وتسميتها مادة باعتبار توارد الصور المختلفة عليها (والصورة) وهى ما يكون الشىء موجودا

ان كان التعلق انما وجد لوجود محرورها فهي العلة نحو فيظلم من الذين هادوا والافهي باء السببية نحو فأخرج به من الثمرات

لان اخراج الثمرات مسبب عن وجود الماء ولم يكن لاجله بل لاجل مصلحة العباد وانما أهل الشرع فيشتركان عندهم فى ترتب المسبب والمعلول ويفترقان في السبب ما يحصل الشىء عنده لانه والعلة ما تحصل به وان المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده والسبب انما يفضى الى الحكم بواسطة أو بوسائط ولذلك يتراخي الحكم عنها حتى توجد الشرائط وتنتفى الموانع واما العلة فلا يتراخي الحكم عنها الا لشرط لها وهذا وان كان في العقلية فالشرعية تحاكيها لا يفترقان الا فى ان تلك موجبة بنفسها وهذه ليست موجبة وليس المعنى من كونها موجبة للمعلول انها تشبه كما تقتضى العلة وجود المقدور اذ الايجاب للعقل على أصولنا وانما المراد بالايجاب تلازم العلة والمعلول واستحالة ثبوت أحدهما دون الآخر وهو فى الحقيقة هو الفرق الذى قبله ولم يعتن الاصوليون بالفرق بينهما وربما وقع في كلامهم انهم سواء لانهما مقصودهما الوصف الذى ترتب عليه الحكم وله مدخل فيه فلما لم يحتاجوا للفرق لم يذكروه وان كانوا لا ينكرونه ثم ذكر ان الغزالى استعمل الفرق بينهما فى الفقهيات وذكر كلاما يتعلق به الى ان قال ولهذا تبين لك ترقى رتبة العلة عن رتبة السبب ومن ثم يقولون ان المباشرة تقدم على السبب ووجهه ان المباشرة علة ومن ثم لو فتح زقا بحضرة مالكه فخرج مافيه والمالك يمكنه التدارك فوجهان أحدهما يضمن كما لو رآه يقتل عبده أو يحرق ثوبه فلم يمنعه والثانى لا والفرق ان القتل والتحريق مباشرة وفتح الزق سبب والسبب يسقط حكمه مع القدرة على منعه «قوله وهى ما يؤثر الخ» اذ كر ابن عرفة عن بعضهم نحو هذا قال قلت مقتضى أقوالهم ان التعليل بمعنى التأثير حسبما تقدم ومقتضى قول الاشعرى انما هو مجرد ملازمة مخصوصة انتهى وأقول قد مر آنفا عن التاج السبكى ان مراد من عبر بالايجاب الملازمة ومثله التعبير بالتأثير وهذا فى غير الممكن الصادر عنه تعالى بلا واسطة اما هو فالحق تعالى يؤثر فيه لكن لا يقال انه علة فاعلية لعدم الاذن الشرعي فيه نعم اذا أطلقت العلة الفاعلية على مفهوم صادق عليه جاز كما هو صدر الكتاب فاحفظه

(قوله والغائية وهي مايصير الخ) هذا أيضا لايظهر في الحكم الصادر عنه تعالى بلاواسطة عند الأشاعرة لان مذهبهم ان أفعاله تعالى لاتعلل بالعلل والاغراض نعم لابد ان يترتب عليها حكم ومصالح لانها لاتكون عبثا ويمكن ان يجاب بانه شبه مايترتب على الشيء بالداعي اليه والباعث عليه

(فصل قوله كل معلومين) ظاهره انه لافرق بين كونهما كليين أو جزئيين أوجزئي وكلي وخص المناطقة البحث عن النسب الاربع بالكليين اما انهم لايبحثون عن الجزئي الا بالاستطراد لانه ليس كاسبا ولا مكتسبا واما لان النسب لا تجرى الا في الكليين اذ ليس بين الا التباين وبين الكلي والجزئي العموم والخصوص المطلق وماقيل من انه لاتصادق بين الجزئيين لان حمل أحدهما على الآخر ايجابا بالاصح وسلبا كما يفيد (٤٠) ممنوع لانه يجوز حمل أحدهما على الآخر ايجابا ويكفي التغاير الاعتباري وهو اختلافهما بحسب المفهوم وان اتحدا بحسب المصداق كما هو شأن كل موضوع ومحمول في القضايا المحصورة فيقال هذا زيد ونحوه وتفصيل المقال يطلب من حواشينا على شرح التهذيب «قوله لانه ان صدق الخ» الضمير للشان والصدق في المفردات بمعنى الحمل ويتعدى بعلى وفي القضايا بمعنى التحقق ويتعدى بفي والمراد هنا حمل المواطاة وهو حمل هو هو دون حمل الاشتقاق وهو حمل المبدأ بواسطة حمل المشتق كحمل الضرب في زيد ضارب على زيد وافادة قيامه به بواسطة حمل الضارب عليه ودون حمل التركيب وهو حمل ذو هو كحمل المال في زيد ذو مال على زيد وافادة تعلقه به بواسطة حمل هذا التركيب «قوله لايصدق على الآخر» أي لايحمل عليه حمل مواطاة «قوله وقس عليه مايأتي في النسبتين الاخيرتين» أي دون الثانية اذ لاصدق منها لاحد التبينين على الآخر «قوله ومنه الفصل والانزال» لان كل منزل مغتسل وليس كل مغتسل منزلا لان المغتسل قد يكون غير منزل واغتساله للنظافة (قوله ومنه حل النكاح مع ملك اليمين) لكن بعض مايحل نكاحه مملوك باليمين وبعضه بالعقد الصحيح وبعض المملوك باليمين يحل نكاحه وبعضه لايحل كما اذا كان بينهما قرابة تمنع النكاح بعتق وثم بالملك

(فصل قوله وهما اللذان لا يجتمعان الخ) عبارة غيره وهما ثبوت أمر ونفيه كثبوت الحركة لزيد بان يقول زيد متحرك زيد ليس بمتحرك وظاهره ان التصورات لاتقابل فلا تدخل في الاقسام الاربعة وفي ذلك كلام يطلب من حاشيتنا على أم البراهين

به بالفعل (والفاعلية) وهي مايؤثر في وجود الشيء (والغائية) وهي مايصير الفاعل لاجله فاعلا ويقال هي الداعي للفعل (كالسرير مادته الخشب وصورته الانسطاح) اى انسطاحه أي هيئته التي هو عليها (وفاعليته النجار وغايته الاضطجاع) عليه والاولتان داخلتان في المعلوم المركب مختصتان به والآخرتان خارجتان عن المعلوم مختصتان باسم علة الوجود فقط فيشملان المعلوم البسيط والمركب (والعلة الغائية علة) العلل (الثلاث في الاذهان ومعلولها في الاعيان وهو معنى قولهم) هي (أول الفكر آخر العمل)

(فصل) كل معلومين لابد بينهما من احدى نسب أربع المساواة والمباينة والعموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لانه ان صدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والضاحك ومنه الرحيم وزنا المحصن (انما قال ومنه لان كلا من الرحيم وزنا المحصن لايصدق على الآخر الا بتأويل كتأويل الرحيم بالمرجوم وزنا المحصن بالزاني المحصن وقس عليه مايأتي في النسبتين الاخيرتين (والا) أي وان لم يصدق كل منهما على ماصدق عليه الآخر (فان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس ومنه الاسلام والجزية والا) أي وان صدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر (فان صدق شيء منهما على ما صدق عليه الآخر وبالعكس) والا فان صدق واحد منهما على كل ماصدق عليه الآخر أو صدق على بعض ماصدق عليه الاول ثم صوابه من غير عكس (فبينهما عموم وخصوص) مطلق كالانسان والحيوان (ومنه الفصل والانزال وان صدق) أي شيء منهما على ماصدق عليه الآخر (من غير عكس) صوابه وان صدق شيء وانفرد كل منهما بالصدق في شيء آخر وان صدق شيء منهما على بعض ماصدق عليه الآخر وبالعكس (فبينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض ومنه حل النكاح مع ملك اليمين

(فصل) المعلومات كلها أربعة أقسام نقيضان وهما اللذان لايجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم

ثم انه على كون التصورات نقائض فنقيض كل شيء رفعه وعلى هذا انما يكون نقيض الوجود لا وجود والعدم مساويه (قوله وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما أي الامران الوجوديان اللذان الخ) وكان عليه ان يزيد مع اختلاف الحقيقة ليخرج المتماثلين (قوله بقي من أقسام المعلومات المتضايفات الخ) قال السنوسي ان أهل الاصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين والمتضايفين داخلين في الضدين انتهى والمصنف جعلهم هنا واسطة ولم يذكر في تعريف النقيضين ما يخرج العدم والملكة ولا في تعريف الضدين ما يخرج المتضايفين كما قال بعضهم هما المعنيان الوجوديان اللذين بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر لكنه حالهم في قوله والتقابل الخ فلم يجر على ستن واحد لانه كان عليه أحد أمرين اما ان يعد المعلومات ستة أو المتقابلين اثنين أو يعد المعلومات ثلاثة متقابلين وخلافيين ومتقابلين ثم يقول وأنواع التقابل فتدبر (قوله وتقدم بيان ذلك) لم يتقدم ولا ذكرها ما يميز الاربعة من بعضها والاظهر ان يقال ان المتقابلين ان كانا وجوديين (٤١) بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر فالضدان وان لم يكن بينهما غاية الخلاف ونوقف تعقل كل منهما على الآخر فالمتضايفان وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فان اشترط في الوجودي موضوع قابل للعدم فالعدم والملكة وان لم يشترط فالمتضايفان وهذا التقرير يعلم وجه حصر المتقابلين في أربعة (قوله في موضع واحد) أي محل واحد منه يعلم ان التقابل في الاصطلاح من عوارض الاعراض لانها التي تتوارد على المحل وينبغي اجتماعهما عليه

وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما كالسواد والبياض) أو يمكن ارتفاعهما بالحمرة والخضرة (وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة والبياض ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوي الحقيقة كالبياض والبياض) بقي من أقسام المعلومات المتضايفان كالعدم والملكة وسيأتيان قريبا وتقدم بيانهما في فصل المقضي الى الاستحالة أربعة (والمتنافيان التقيضان بالذات) أي بغير وسط (وهل منافاة الضد للضد بالذات أو للصارف) أي للوسط اذ الشيء انما ينافي ضده لاستلزام كل منهما عدم الآخر (قولان أشهرهما الثاني) والظاهر جريانهما في المتضايفين والعدم والملكة (والتقابل بين ما عدا المتلين) أي والخلافين (على أربعة أنواع التضاد والتقابل بالتضايف والايجاب)وهو التناقض والتقابل (بالملكة والعدم كالبصر والعمى وبالتضايف كالابوة والبنوة) وتقدير بيان ذلك أيضا ولو حذف بين ما عدا المتلين لما احتجت الى زيادة الخلافين ولو في الاصطلاح وكل من المتلين والخلافين لا يقابل بنوع الاصطلاحات النقابل الاصطلاحي بين الشيئين ان يمتنع اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة في زمان واحد

(فصل قال امام الحرمين) والغزالي (العلم النظري (لا يعرف بالحقيقة) أي لا يحد بالحد الحقيقي لعسره (بل بالقسمة) كأن يقال الاعتقاد اما جازم أولا والجازم اما مطابق أولا والمطابق اما ثابت أولا فخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الاعتقاد الفاسد وبالثابت تقليد المصيب الجازم وهو الاعتقاد الصحيح لانه قد يزول بالتشكيك (والمثال) كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وقال) الامام الرازي في المحصول (هو ضروري) أي يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له) قال وانما كان ضروريا لان علم كل أحد بانه عالم انما

(٦ فتح الرحمن) والغزالي العلم الخ) قال في المواقف وشرحه وهذا النقل بعيد فانهما أي القسمة والمثال ان أفادا تمييز الماهية العلم عما عداها صلح مصرفا واحدا لها اذ لا معنى ههنا بتجديد ما سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية العلم لان تحصل المعرفة بشيء لا بد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه (قوله كان يقال الاعتقاد الخ) عبارة السيد في شرح المواقف فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد يميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابق وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك (قوله لان علم كل أحد الخ) لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغير لزم الدور وهذا الوجه حجة على من يقول انه معلوم لا بالضرورة وأجيب بان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئين متعلق به لا بتصور حقيقة العلم والذي تحاول ان تعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور وحاصل هذه الشبهة والذي ذكرها الشارح الفرق بين حصول العلم المتعلق بنفسه

في الذهن وبين تصوره لان منشأهما عدم الفرق بينهما فما قاله الشارح بتخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة ونبه ذكرنا بتخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر وقد ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من ان تتصورها والثاني ان ترسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها فاندفعت الشبهات بالكلية فتأمل (قوله فيشمل الموجود والمعدوم) أي المعلوم الموجود والمعلوم المعدوم (قوله حتى يلزم الدور) دفع الدور أيضا بان العلم المعرف الحاصل بالمصدر والذي أخذ المعلوم منه المصدر وبان المراد بالمعلوم ذاته لا باعتبار الوصف كما قال المناطقة ان كل ناظم مستيقظ فضية (٤٧) صحيحة لذلك (قوله والاوجه انه وجودي) أوجهه منه بناء على المذهب المشهور ان العلم

من مقولة الكيف وان الفرق بينه وبين المعلوم بالاعتبار فالصورة باعتبار حصولها في الذهن علم باعتبار وجودها في الخارج معلوم انه ان كان على المعلوم موجود فهو وجودي وان كان بمعلوم معدوم فهو عدمي (قوله والاخرج عن كونه ضروريا) فيه دخول اللام في جواب ان ووجهه حملها على لو والجاري على القياس حذفها وقول الشارح أي وان استند الى مثله اشارة الى ان لا زائدة هنا اذ لا يصح المعنى عليها اذ المعنى على عدم

موجود مثلا ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور العالم بانه موجود بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى واجيب بمنع انه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فالضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي النزاع فيه وعلى ما قاله فلا يجد ادلة فائدة في حد الضروري لحصوله بغير حد قال نعم يجد الضروري لافادة العبارة معنى عنه أي فيكون حده حينئذ حدا لفظيا لا حقيقيا ومنه قوله (ثم قال) أي الرازي في المحصول أيضا (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق الموجب) أي من حس أو عقل أو عادة فيكون مطابقا للواقع فجعله مع قوله انه ضروري الكن بحد حسه ثم هما للترتيب الذكري لا للمعنوي (وقيل بل يعرف) الى الضروري (كغيره) وقال ابن الحاجب العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه ما وقيل هو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع في الخارج (والمختار) قول أبي بكر الباقلاني (انه) أي العلم الشامل للنظري والضروري (معرفة المعلوم) على ما هو به (فيشمل الموجود والمعدوم ولا لطرهنا الاشتقاق) أي اشتقاق المعلوم من العلم (حتى يلزم الدور) لظهور المعنى بدون النظر الى الاشتقاق لكن قول القاضي على ما هو به لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء على غير ما هو به جهالة لا معرفة (واضطرب كلام) أبي محمد (ابن سينا في كونه) أي العلم (عدميا أو وجوديا) والاوجه انه وجودي كما يدل له كلام الامام في المحصول (وينقسم) أي العلم (الى قديم) وهو علم الله تعالى (و) الى (حادث) وهو علم العباد (وينقسم الحادث الى ضروري ونظري والضروري يقع

زيادتها وان لم يستند الى مثله كما هو المعروف في عبارتهم قال في المغني وقد يقترن بي ان الشرطية بلا النافية ويظن من لا معرفة له انها الا الاستثنائية نحو الا تنصروه فقد نصره الله ويوجد في بعض النسخ أي ولو استند ولا مدخل لجعل الفاء بمعنى لو في مخالفتها لفاء من كون لا نافية في مثل هذا التركيب ولم يقل أحد ان لو بمعنى مجموع ان لا هذا وكان يمكن حمل كلام الشارح جعل ان على ما هو قاعدتها بان يجعل النفي عائدا ومنعه الباقون ويقول أي وان لم يمنعوها وظاهر ان عدم منعه هو تجويز اسناده الى مثله فليتأمل (قوله وجوز القاضي الخ) في المواقف وشرحه ما حاصله ان توقف الضروري على ضروري راجع الى الخلاف في تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز التوقف وان قلنا هو ما لا يتوقف على النظر جاز فان قلت التصديقات الضرورية متوقفة على تصور أطرافها من غير نزاع فكيف تفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وفيهما أيضا انه اختلف هل يستند العلم الضروري الى النظري أولا فمنه بعض الاشاعرة لان استناده اليه يقتضي أن لا يكون ضروريا وجوزه بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك هو مبني على وجودهما والعلم به ليس ضروريا لان كون التضاد لا يكون الا الاعراض ليس ضروريا والنزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري .

(قوله بقدرة الله) متعلق بقول المصنف الحادثة يعني ان حدوث قدرة العبد بقدرة الله تعالى ويمكن تعلقه بقوله مقدور من قوله مقدور العباد لكن يبعده انه به كان الظاهر حينئذ تقديمه على قوله بالقدرة الحادثة (قوله وجوز الاستاذ وقوعه من غير نظر واستدلال) ظاهره انه حينئذ يسمى نظريا وفيه نظر والظاهر انه ضروري والضروري ما يحصل بغير نظر واستدلال والنظري ما يحصل بهما وعلى هذا فالضروري والنظري يختلفان بحسب الاشخاص والاحوال والصورة الحاصلة من النظر غير الحاصلة من الالهام وتفصيل المقال مذكور في حواشينا على شرح التهذيب (قوله وهو ادراك ان النسبة الخ) قول بعض المناطقة الحكم واورد عليه ان هذا في التحيل والوصف كما أورد على من فسره بادراك وقوع النسبة أولا وقوعها وأجيب بأن ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة أخص من ادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها لاختصاصه بالعلم التصديقي واعترض بانه مكابرة فالوجدان ولو أعدل الشهداء على نفيه بالادعان فالنظر حواشينا على التهذيب (قوله وأجوبة أدلة الاقوال الخ) اما المذهب الاول

فلان من ذهب اليه فرقتان فرقة تسلم توقف البعض على النظر فالنزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم انه ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكسبي بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة وفرقة تمنع توقفه على النظر وهو لان أرادوا بذلك انه لا يتوقف على النظر وجوبا أو عادة بل ان العلم بعده غير واقع به أو غير واقع بقدرة ما بل يخلق الله فينا النظر فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة وان أرادوا انه لا يتوقف

بقدرة الله تعالى غير مقدور للعباد وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (استناد الضروري الى مثله ومنعه الباقون والا) أي ولو استند الى مثله (لخرج عن كونه ضروريا) لاحتياجه الى غيره (والنظري مقدور) للعباد (بالقدرة الحادثة عند الاكثرين) بقدرة الله تعالى (وجوز الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (وقوعه) أي العلم النظري (من غير نظر واستدلال) لجواز وقوعه بغيرهما كالالهام والتصفية (وينقسم العلم الحادث باعتبار تعلقه) بغيره (الى تصور وهو ادراك الماهية من غير حكم عليها) بنفي أو اثبات (والى تصديق وهو ادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات و) التصديق (عند الحكماء نفس الحكم) وهو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة (والتصورات الثلاثة) فيه (أعني المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية بشروطه) أي شروط التصديق عندهم (وقال الرازي) التصورات (الثلاثة أجزاؤه) فالتصديق عندهم مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لان الشروط خارجة عن الماهية (وفي العلوم) أي الحادثة من حيث اتصافها بالضرورة والنظر (مذاهب) أربعة أحدها ان جميعها ضروري لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا ثانيها ان جميعها نظري اذ الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر فيكون الجميع نظريا (ثالثها) وهو الاصح ان بعضها ضروري وبعضها كسبي) أي نظري اذ لو كان جميعها ضروريا لما جهلنا شيئا أو نظريا لدار وتسلسل رابعها ما ذكره بقوله (وفصل) الامام الرازي (في المطالب بين التصوري فجعله ضروريا) لان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله أولا فلا يطلب أيضا لان المعدوم عنه لا يمكن توجه النفس نحوه (والتصديق فجوز) فيه (الامرين) أي الضروري والنظري وأجوبة أدلة الاقوال السبعة طويلة لا يحتملها هذا المختصر فتطلب من المطولات (قال) أي في المطالب (والبديهي

عليه أصلا فهو مكابرة واما المذهب الثاني فلان الضروري قد تخلو النفس عنه اما عندنا فلان الله تعالى قد لا يخلقه في العبد في وقت ثم يخلقه بلا قدرة من العبد أو استعداد كالمعتزلة والفلاسفة فافقده واما عندنا فلان الله تعالى قد لا يخلقه في العبد في وقت ثم يخلقه بلا قدرة من العبد مطلقة بذلك العلم أو لنظر فيكون ضروريا غير معلوم واما المذهب الرابع فقد أجيب عنه بان الحصر فيما ذكر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منه وأجيب بأنا لا نسلم بان المجهول مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا ما لا تتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه وهذا قد تصور بشيء يصدق عليه وهو هنا الوجه المعلوم فان الوجه المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما تعلم الروح بانها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة هذه الامور صفاتها فتطلب تلك الحقيقة بعينها لتتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر

(قوله والا لجاز الخلو عن الضروري) أي وان انقلب لجاز الخلو فلا زائدة على قياس مامر قريباً لكن قال ابن هشام في حواشي البردة عند قوله والانتقال يازلة القدم أن لا يقدم بعد نفي قوله وهذا مخالف لما في المواقف الخ لا يرد على ما في المواقف ماتقدم من التعليل وهو قوله والا لجاز الخلو عن النظري لان جواز الخلو غير لازم حينئذ اذ انقلاب النظري ضرورياً لا ينفي النظري بل يحققه (قوله لان العلوم متجانسة) أي متشاركة في جنسها الذي هو العلم وأشار الآمدي الى انه قد يمنع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها وعلى تسليمه والاختلاف بالنوع والشخص يمنع ذلك اذ لا يصح على الانسان ما يصح على الفرس مع التساوي في الجنس ولا على زيد ما صح على عمرو مع التساوي في الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها كذا في المواقف وشرحها وفي شرح مقاصد المقاصدان معنى قول القاضي متجانسة أي متماثلة متفقة في الحقيقة بناء على ماهو اصطلاح المتكلمين وحكم الامثال واحد فيجوز على كل منهما ما جاز على الآخر ثم نقل كلام الآمدي وقال انه مبني على انه قد يمنع من التجانس الاشتراك في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة قال ره وقد يتعجب منه كيف خفي عليه اصطلاح المتكلمين (قوله فيصح على كل الخ) أي وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظرياً وكذا الباقي (قوله والاشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم الخ) قالوا لو جاز تعدده لجاز حدوث تعلقه بامور غير متناهية فيلزم أن يكون أحدنا عالما بعلم واحد ومعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعاً وجعل الامام الخلاف مبنياً على الخلاف في تفسير العلم أهو مجرد اضافة فيمتنع تعلق الواحد بمتعدد او صفة ذات اضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بامور متعددة ومحل الخلاف هو تعلقه بمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون تعلقه بمجموع مشتمل على الاجزاء من هذا القبيل مما لا يلاحظ الاجزاء على التفصيل وهذا كله انما يظهر على تغاير العلم والمعلوم ومن قرر بأن المذهب المنصور خلافه فان قيل كيف يكون العلم هو الصورة المساوية للمعلوم مع علم الانسان بصفات ذاته فيلزم ان يحل كل في ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب بأن الذات والصفات موجودان عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل اجتماع عينين متماثلين وأيضا الذات قائمة بنفسها وصورتها قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وبان علم الانسان بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بصورته ففي علم الانسان بذاته العاقل والمعقول والفعل في الموجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العاقل والمعقول فيه وأورد أيضا على هذا المذهب العلم بالمعدومات الخارجية وانما يندفع باختيار الوجود الذهني وان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية أو بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الذهن ولا في الخارج (قوله ومنع القاضي العلم بالشيء الخ) الظاهر ان المراد العلم التصوري ويلزمه على منعه هذا ان تكون التصورات

لا ينقلب كسبيا) والا لجاز الخلو عن الضروري وانه محال (ولا العكس) أي والكسبي لا ينقلب بديهياً والا لجاز الخلو عن النظري وانه محال وهذا مخالف لما في المواقف ومن جواز انقلاب الضروري نظرياً أي اتفاقاً اما الاول فحكي فيه ثلاث مذاهب بالترجيح أحدها ماذكر وثانيها يجوز انقلاب الضروري نظرياً مطلقاً لان العلوم متجانسة فيصح على كل منها ما صح على الآخر وثالثها لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ كمال العقل شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً شرطا لنفسه ومتقدماً عليه بمراتب بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فيجوز انقلابه نظرياً لما مر في المذهب الثاني (وفي تفاوت العلوم) الحادثة (قولان أصحهما عند امام الحرمين والايياري وابن عبد السلام المنع) أي منع التفاوت فيها نفسها فليس بعضها ولو ضروريا أقوى من بعضها لو نظرياً (وانما التفاوت) فيها (بحسب المتعلقات) كثرة وقلة كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى والاشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم وأجابوا عن القياس بانه قال عن الجامع وعلى هذا لا يقال بتفاوت العلم بما ذكر (والمنقول عن أئمتنا تفاوتها) في نفسها ان العلم بان الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث وهذا مقابل القول الاول الذي عليه المحققون وأجابوا عما ذكر بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالتفات النفس باحد المعلومين دون الآخر (ومنع القاضي) أبو بكر الباقلاني (العلم بالشيء من وجه والجهل به

كلها ضرورية وهو مذهب الامام في المطالب كما من آنفا وشبهته منعه ممانع منه الامام فهذا المنع لازم للامام والحاصل ان بين المسئلتين تلازما وان كلا منهما يستلزم فنسبه للامام والقاضي (قوله شيآن متغايران قطعاً) أي فلا يجتمعان وفيه ان أراد نفي اجتماعهما من جهة واحدة فسلم ولا يثبت المنع مطلقاً وان أراد نفي اجتماعهما وان اختلفت جهة العلم والجهل فممنوع وهذا حاصل ما أشار اليه الشارح في توجيه المشهور من الجواز وان لم يفصح به (قوله سمي به لشرحه الماهية) علة لتسميته شارحا وأما تسميته قولا فلان القول هو المركب والمعرف مركب كليا عند قوم وغالباً آخرين

(فصل قوله ما يستلزم معرفته) معرفته اعترض بانه صادق على اللازمات بالنسبة الى لوازمها البينة وليست معرفة طرفا بانا كثيرا ما يتصور الجسم الضاحك مع الغفلة عن الانسان فالاحسن قول السعد في التهذيب انه ما يقال على الشيء لافادة تصوره فانظر حواشينا على شرحه للخبيصي (قوله أي القريبتين هذا) بناء على ما يأتي من ان شرط الحد قربه بالجنس والفصل القريبين ومذهب المناطقة ان الحد التام يكون بالجنس البعيد والفصل القريب (قوله والاصح خلافه) لان المعرف لابد فيه من تصور (٤٥) ثبوت شيء لشيء ولا بد في الماهية

من آخر) اذ المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيآن متغايران قطعاً والمشهور جوازه اذ الشيء قد يلاحظ في نفسه باعتبار عارضه كالضحك للانسان اذا جعل آلة للملاحظة فيكون الانسان معلوماً باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من جهة ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه (والموصل الى التصورات) يسمى قولا شارحا سمي به لشرحه الماهية ويقال له التعريف (نحو الحد) وهو قول دل على ماهية الشيء وسيأتي ما يتعلق به (والرسم) وهو المفيد للتمييز كما سيأتي وسمي رسما لان الرسم الاثر من رسم الدار اي أثرها وهو يدل على آثار المرسوم (والمثال) كما مر (والموصل الى التصديقات يسمى حجة) ودليلا (كالقياس والاستقراء والتمثيل وقد سبق بيان الثاني وهو الموصل الى التصديقات فلنتكلم على الاول) وهو الموصل الى التصورات فنقول

(فصل في التعريف) معرف الشيء ما يستلزم معرفته (وهو) أي التعريف (ثلاثة أقسام حقيقي) وهو ما يكون بجميع الذاتيات أو بعضها (ورسمي) وهو ما يكون ببعض الذاتيات مع العرضيات أو بالعرضيات فقط وسيأتي أمثلة ذلك (ولفظي) وهو تبديل لفظ بلفظ أشهر منه مرادف كما سيأتي (فالحقيقي قسمان تام وناقص فالتام ذكر الجنس والفصل) أي القريبين (كالحيوان الناطق للانسان والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق) للانسان (ان جوزنا التعريف بالمفرد والاصح خلافه) أي عدم جوازه بالمفرد (ولذلك عدو التعريف من الاقوال المؤلفة) أي المركبة وعلى الاصح فلا يجوز التعريف الا بتعدد (والرسمي) قسمان أيضا (تام وهو ذكر الجنس) أي القريب (والخاصة كالحيوان الضاحك)

المعرفة من وجهين أحدهما المعلوم به الماهية قبل التعريف الصحيح فطلبها أولا يصح ولا يمكن طلب المجهول مطلقاً والثاني الوجه الغير المعلوم به الماهية التي يطلب علمها به حين التعريف وانما يعلم بالوجه الثاني اذا علم ثبوت الثاني للاول مثلا الانسان المعلوم بالشبه قبل التعريف بالناطق انما يعلم بالناطق اذا علم ثبوت الناطق للشيء بان يعلم ان شيأ ما ناطق (قوله لا يجوز التعريف الا بتعدد) أي ولو تقديرا قال الفنري في شرح ايساغوجي المعرف لابد فيه من ثبوت شيء لشيء فيكون مركباً وهذا معنى قولهم لابد فيه من قرينة عقلية وسمعية للانتقال وهذا قالوا معنى الناطق شيء له النطق ومعنى الضاحك شيء له الضحك ثم قال واما المعرف بالضاحك فقط فان أريد الحيوان المضاحك فرسم تام وان أريد الشيء الضاحك فمن قبيل الرسم الناقص المركب من عرضيات تختص جملتها بالحقيقة واحدة لان كلا من الشبيه والضحك عارض وان أريد الجسم الضاحك فرسم ناقص ولا يقال العرض العام لا يفيد التمييز ولا الاطلاع على الذاتي والتعريف لاحدى الفائدتين لان الحق أن التصور مع العرض العام أقوى من التصور مع الجنس وحده وأورد على قوله أولا ولهذا قالوا معنى الناطق شيء له النطق انهم لم يقولوا ذلك لما ذكر بل لان معنى المشتق شيء ما ثبت له المشتق منه ألا ترى انهم يقولون ذلك حيث لم يقع الناطق معرفاً لشيء وأيضا اذا لم يكن الفصل والخاصة مشتقين لم يكن المعنى كذلك واعلم انه ليس المراد من قولهم الناطق شيء له النطق أن المعتبر في معناه عنوان الشيء فقط بل المعتبر فيه مفهوم يصدق عليه الشيء سواء كان المفهوم نفس الشيء أو الحيوان أو الجسم أو غير ذلك فلا يلزم ان يكون التعريف بالناطق رسما لان الشبيه عارض

(قوله وبالعرض العام) منها وبالفصل والخاصة لان التمييز بذلك أقوى من الفصل وحده «قوله معنى كلى يلزم الخ» الاظهر حذف معنى لان الكلام فى الكلى المحمول ضرورة ذكره فى التعريف المحمول حمل مواطاة على المعرف (قوله وذلك مستفاد من الوضع اللغوى الخ) أى كون الفصل داخلا والخاصة خارجة واعلم انهم ذكروا ان تمييز ذاتيات الماهيات الحقيقية من عرضياتها عسر لالتباس الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة بخلاف الماهيات الاعتبارية فان ذلك فيها مما يسهل لرجوعه الى اعتبار المعتبر وقالوا ان المرجع فى ذلك التمييز فى الماهيات الحقيقية فى السبق وعدمه فما كان من الامور المميزة للشيء سابقا فهو ذاتي وما كان متأخرا فهو عرضي ألا ترى ان الضحك انما يلحق الانسان بواسطة ادراك الامور العربية قال فى شرح المطالع الفصل هو الذى اذا اقترن ببعض الجنس أفرزها وعينها وقومها نوعا واسعد ذلك يلزمها مايلزمها ويعرضها ما يعرضها كالناطق للانسان فان القوة التى تسمى نفسا ناطقة لما اقترنت بالمادة صار الحيوان ناطقا استعدت لقبول العلم والكتابة والتعجب والضحك وغير ذلك وليس واحد منها يقترن بالحيوانية أولا يحصل للحيوان استعداد النطق بل هو السابق وهذه توابع انتهى باختصار واذا علمت ذلك عرفت ان الظاهر اسقاط المصنف قوله اللغوى ليكون المعنى ان ذلك التمييز فى (٤٦) الماهيات الاعتبارية مستفاد من الوضع أى وضع كان وقوله أو العرض العقلى أى

فى الماهيات الحقيقية وهذا يشكل على قوله اللغوى انه لا يبحث فى وضع اللغة عما يميز الداخل من الخارج وغاية مابين انه مدلولات الالفاظ فليحرر (قوله أى كلما وجدت الخ) تفسير للطرد والعكس يأذكر مبنى على ماتقله المصنف عن الغزالى وابن الحاجب (قوله فلا يصح قوله دون العكس) قد يقال انه صحيح وان المراد ان شرط الخاصة من حيث هى لا بقيد كونها مساوية وحاصله ان شرط الخاصة مطلقا الطرد دون العكس وشرط التي تكون معرفة المساواة ويلزم من ذلك ان تكون مطردة منعكسة ويدل لذلك قوله كالمة الشرعية فانها مطردة لا منعكسة لانه قد يوجد التحريم من غير اسكار كالصرر ونحوه وبهذا يعلم انه لا يصح ان يقول المصنف والعكس (قوله وعكس ذلك فى الفصل قبله) أى حيث قال ان العلم يعرف بالقسمة والمثال وفى شرح المطالع ان التعريف ان كان لغير الذاتيات والعرضيات فهو التعريف بالمثال وهو تعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون أمرا عارضا ومن هذا القبيل تعريف الكليات بالجزئيات كقول الادباء الاسم كزيد والفعل كضرب والمعقولات بالمحسوسات كما يقال العلم كالنور والجهل كالظلمة انتهى وقوله لان وجه المشابهة يكون أمرا عارضا باعتبار الاغلب والا فقد يكون ذاتيا كما يقال الانسان كالملك فى كون كل ناطقا والفرس كالاسد فى كون كل منهما حيوانا (قوله أى صادق عليهما) أى محمول والضمير راجع للنفس والحقيقة وهما بمعنى وأشار بقوله نفسي الى ان المراد من الحقيقة الماهية مع قطع النظر عن اعتبار تحققها بالخارج

للانسان (وناقص وهو كر الخاصة) وحدها (كالضاحك بالقابلية) أى بالقوة (لا بالفعل) للانسان (كذا قاله الرازى وغيره والمشهور عند المنطقيين ان الرسم هو المفيد للتمييز فان أفاد التمييز عن كل ما عداه فهو التام) فيشمل الرسم بالجنس البعيد مع الخاصة وبالعارض العام معها كالماشى الضاحك وبالخاصة المساوية وكالضاحك بالقوة للانسان (أو) أفاد التمييز (عن بعضه) فهو الناقص كالضاحك بالفعل للانسان (فهو رسم بالنسبة الى ذلك البعض) هذا وما زعمه من أن هذا هو المشهور عند المنطقيين وهم بل المشهور عندهم الاول وقد سبقت الكلام عليه فى شرح المطالع وغيره (والخاصة معنى كلى يلزم الشيء) أى المختص به ولا يوجد فى (غيره وهى) أى الخاصة (خارجية) الاولى خارجة أى عن حقيقة الشيء (بخلاف الفصل فانه داخل) فيها وذلك مستفاد من الوضع اللغوى أو العرض العقلى وشرطها) أى الخاصة (ان تكون) عرضا (لازما مساويا للمحدود) الاولى للمرسوم (و) شرطها (الطرد) أى كلما وجدت وجد المرسوم (دون العكس) أى ليس كلما وجد المرسوم وجدت (كالمة الشرعية) كالاسكار للتحريم وهذا انما يأتي على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام فى التعريف بالخاصة بالقوة وشرطها ان تكون مساوية كما مر فتكون مطردة منعكسة فلا يصح قوله دون العكس بل حقه ان يقول والعكس (واللفظي تبديل لفظ بلفظ أشهر منه مرادف له كالبر والقمح) وترك التعريف بالمثال هنا وذكر بدله اللفظي وعكس ذلك فى الفصل قبله تفننا وتوسعة للكلام (والاكثرون على ان الحد راجع الى نفس المحدود وحقيقته) أى صادق عليهما (وقال القاضى) أبو بكر (بل راجع الى

(قوله فيرجع كلامه الى الحد الخ) أي وذلك صحيح لان الامام صادق على الخاص أي يحمل عليه والظاهر انه لا مخالفة بين الاكثر والقاضي لان كلا لا يمنع ماقاله الآخر وفي مختصر ابن عرفة في كون الحد راجعاً الى قول الحاد أو الى صفة المحدود نقل الآمدي عن القاضي وأكثر أئمتنا وعلى الثاني الحد والحقيقة عند قائله بمعنى واحد ورده القاضي بصحة قول الباري تعالى له حقيقة ومنع قول له حد قلت انما خالف فيما يجب لا مطلقا واما له اختلاف في حال وهل هي الحد المعتبر في كونه موصلا به أو ما وصل اليه به انتهى وفي قوله بصحة قول الباري الخ نظر فقد ذكر المصنف عند قول جمع الجوامع وحقيقته مخالفة لاحقائق مانصه وقول المصنف وحقيقته يقتضي الجزم باثبات الحقيقة وذكر أبو علي الفسوي تلميذ الغزالي في التذكرة خلافا في الرب هل له ماهية قال ونعني بالماهية ماسأل عنه بما كما قال فرعون ومارب العالمين فمنهم من منعها وهم الفلاسفة ومنهم من أثبتها لانها من لوازم الوجود العيني اذ يستحيل دخول الوجود المرسل في قضية العقل في الاعيان ثم وجود الشيء عندنا نفسه وليس بصفة زائدة عليه والنفوس مجتلبة الحقائق بالضرورة وقد عاب ابن هبيرة قول من قال لا يدرك ماهيته وقال الصواب ان يقال لا نذكر له ماهية في مقال ولا يخطر له كيفية ببال (قوله وبذلك يبطل القول بترادفهما) أي بكون الحد يدل على أجزاء الماهية مفصلا الخ وفيه ان ذلك (٤٧) لا يبطل الترادف اذ من جمع المترادف

الى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود) لا ريب ان قول الحاد المنبئ عما ذكر هو الحد فيرجع كلامه الى ان الحد أي المطابق راجع الى الحد المخصوص أي صادق عليه وعلى كل من القولين فالحد غير المحدود وان صدق عليه ان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا وبذلك بطل القول بترادفهما مع ان الترادف انما يكون في المفردات والرسم في ماذكر كالحد (وشرطه) أي الحد (ان يؤتى فيه بالجنس والفصل وبالجنس القريب كالحيوان في الانسان) دون البعيد نحو الموجود والجسم النامي (وان لا يجعل الجنس بنوع فصلا) لجنسه (كالجسم النامي الضاحك في حد الحيوان) لخروج ماعدا الانسان عنه (نحو الفرس وان لا يعرفه) أي الشيء بنفسه فقط أو مع غيرها لئلا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم بذلك فيلزم تقديم الشيء على نفسه (كالانسان بشر والبشر محرك الاسان ذكرا أو أنثى واحدا أو جمعا وقد يثنى ويجمع ابشار أو ظاهر الجلد والجسد من الانسان قيل وغير جمع بشر وابشار جمع الجمع (أو حيوان بشر) اذ البشر نفس الانسان أي معنى والاهو مرادف له (وان لا يجعل جزء المحدود جنسا له كالعشرة خمسة وخمسة) لما مر قوله (وان يجتنب) فيه (الالفاظ الغريبة) أي غير المشهورة عند السامع لئلا يلزم الى بيانها تطول المسافة (و) الالفاظ (المشتركة والمجازية) كذلك (قال الغزالي الا بقرينة) تبين المراد فيجوز استعمال تلك الالفاظ لعدم احتياجها حينئذ الى بيان (وان يكون) التعريف (جامعاً لسائر أفراد المحدود وهو معنى الطرد مانعا من دخول غير المحدود في الحد

كما يأتي الى كون اللفظ متكثر المعنى واحد ولا معدخل لاختلاف المعنى بالاجمال والتفصيل في ذلك قوله وشرطه الخ) ما أحسن قول ابن الحاجب في مختصره وصورة الحد الجنس الاقرب ثم الفصل وخلل ذلك نقص وخلل المادة خطأ أو نقص فالخطأ كجعل الموجود والواحد جنسا وكجعل المرسي الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد (قوله ان يؤتى فيه) بالجنس القريب كان مراده ان ذلك شرط الحد التام اذ أسلف ان الناقص يكون بالفصل وحده (قوله فصلا له) أي تمييزا فهو يجاز من اطلاق الخاص وارادة العام اذ الفصل حقيقة انما يكون بالذاتيات والضاحك عرضي (قوله والجسم النامي) ظاهره ان المجموع جنس بعيد للانسان وكذا وقع في كتب المنطق وقد يقال الجنس انما هو الجسم والنامي فصل بعيد قوله (خروج ماعدا الانسان الخ) أي فلا يكون التعريف جامعا (قوله وان لا يعرفه بنفسه) أي تعريفا حقيقيا بقرينة مامر (قوله أو مع غيرها) أي غير نفسه (قوله كالانسان بشر) مثال لتعريفه بنفسه فقط وقوله أو حيوان بشر مثال لتعريفه مع غيرها (قوله وان لا يجعل جزء المحدود الخ) قد يقال عليه هذا موجود في كل تعريف فان الجنس أبدا جزء من المعرف كالحيوان في تعريف الانسان فانه جزء له الجزئي ويجاب بان المراد الجزء الغير المحمول فان العشرة لا يحمل عليها الخمسة بخلاف الحيوان فانه يحمل على الانسان وقس عليه ثم ان كون الخمسة جزءا العشرة خلاف قول الحكماء انها مركبة من الوحدات (قوله وان يكون التعريف) فاسم يكون ضمير عائد الى التعريف بقرينة قوله وان لا يعرفه (قوله لسائر افراد المحدود) أي جميعها فتنبه استعمال سائر بمعنى جميع والكلام في ذلك مشهور لا نطيل به

(قوله والمنقول عن الغزالي وابن الحاجب الخ) فانه لم يقف على كلامهما وقد نقلنا قريبا كلام ابن الحاجب قال السعد في حواشي العضد تفسير الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس ثم قولنا كلما انتفى المحدود عكس نقيض لهذا العكس العرفي بخلاف ما عليه ظاهر المتن فانه ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب النطق (قوله الاولى الرسم اذ لا تظهر) ارادة النسبة (قوله ولا بما يتوقف تعقله الخ) مثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس (قوله ولا معنى لتخصيص الخ) هذا عجيب وان الاخفى وما يتوقف تعقله على تعقله ليست من ذاتيات الشيء حتى يتصور ان يكون حدا وقد غير ابن الحاجب فحوى عبارة المصنف (قوله أو بالعكس) أي ان ماقيل من قوله وان لا تعرفه بنفسه يغني عن هذا ولا يخفى انه كان ينبغي تقديم هذا لان المصنف انما هو أغناء المتقدم عن المتأخر لا بالعكس (قوله قال الاصفهاني ويجوز ذكره الخ) في شرح ايساغوجي للفنري في بحث القول الشارح ان الراوي عن شمس الدين الاصفهاني ان أوالي للتنويع تذكر في الحد وانما للتنويع المحدود (قوله والحد) لا يكتسب بالبرهان أي لا يمكن اقامة (٤٨) البرهان على ثبوت الحد للمحدود (قوله لانه يدعوى) عبارة مختصر ابن الحاجب ولا يحصل الحد ببرهان لانه أي البرهان وسط يستلزم حكما على المحكوم عليه فلو ندر في الحد لكان مستلزما غير المحكوم عليه ولان الدليل يستلزم تعقل ما يدل عليه فلو دل عليه لزم الدور فان قيل فما قولكم في التصديق قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها انتهت وقال السعد في حواشي العضد معنى هذا الكلام على ما ذهب اليه جمهور الشارحين هو ان ثبوت الحد للمحدود لا يكتسب بالبرهان أما أولا فلان حقيقة الحد هو حقيقة المحدود وأجزاؤه على التفصيل وثبوت الشيء بنفسه أو ثبوت أجزائه له لانه لا تتوقف على غيره بل يكفي فيه تصوره واما ثانيا فلان الاستدلال على ثبوت شيء لشيء يتوقف على تعقلهما والدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على ثبوت المحدود المستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور واعترض بان الحد مغاير للمحدود في الجملة وبانه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما وأجيب بان المغايرة بالاجمال والتفصيل لا تمنع الاستغناء عن البرهان وبان الاستدلال ثبوت الحد يتوقف على تعقله من حيث انه حده وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيتم الدور سم يرد اما لا نسلم ان تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له فلو توقف ثبوت الحد له على الدليل لزم الدور بل من تعقل الحد نفسه ولما كان هذا التقرير غير مطابق للمتن يعني المختصر على ما لا يخفى عدل عنه الشارح يعني العضد لكن حاصل تقريره ان تعقل حقيقة الحد لا تكتسب بالبرهان وهذا غني عن البيان لان المكتسب بالبرهان انما هو التصديق لا التصور وفي بعض الشروح ان المراد انه لا يبرهن على ثبوت الحد للمحدود ليتخذ ذلك ذريعة الى حصول العلم بحقيقة المحدود واعلم ان تفصيل القول في ان الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق القول فيه مما لا يليق بهذا الكتاب ومن أراده فعليه بكتاب البرهان في منطق

وهو معنى العكس) فالحد يعبر عنه تارة بانه جامع مانع وتارة بانه مطرد منعكس (هكذا قال القرافي وهو عكس قول الغزالي وابن الحاجب المطرد هو المانع) من دخول غير المحدود في الحد (والمنعكس هو الجامع لسائر أفراد المحدود وشرط الخاصة الطرد دون العكس كالعلة الشرعية) كذا قال والمنقول عن الغزالي وابن الحاجب هو ما نقله عن القرافي وان كان ما نقله عنهما هو الاقرب للغة والعرف كما بينته في شرح الالفية (ويختص الرسمي) الاولى الرسم (بكون المعرف به ظاهرا فلا يجوز رسم الشيء باخص منه) مثل قولهم في تعريف النار وكل شيء بالنفس اذ النفس بمشابهتها للنار أخفى من النار (ولا بما يتوقف تعقله على تعقله لازوم الدور) لا معنى لتخصيص هذا وما قبله بالرسم وكذا غير يقوله ولا يعرف الشيء بالاخفى ولا بما يتوقف عليه ثم هذا يغني عن قوله قبل وأن لا يعرفه بنفسه الى آخره أو بالعكس وان ذكر ما هنا في الرسم وما هناك في التعريف (قال الاصفهاني ويجوز ذكر أو نحوه) أي في الرسم بخلاف الحقيقي لا يجوز فيه ذلك (لان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل بخلاف الخاصتين) يجوز ذكرهما في الرسم (على البدل) بل ويجوز على ما في المواقف وغيرها ذكر أو في الحقيقي بجعلها للتقسيم والتنويع كما في تعريفهم النظر بانه الفكر المؤدي الى علم أو ظن وحاصله ان المراد بالمحدود هنا ما من شأنه ان يحد فيشمل الفكر المؤدي الى علم وقسم آخر منه حده الفكر المؤدي الى ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة (والحد لا يكتسب بالبرهان لانه ليس بدعوى ولا يطلب عليه دليل) لذلك ويغني عن هذين قوله قبل وقيل أو بينة لا يقام عليها دليل ولا يطالب (ولا يسمع)

الشفاء انتهى كلام السعد وبه يعلم ان قول الشارح لأنه ليس بدعوى مبني على تقرير العضد لا على ماذهب اليه جمهور الشارحين فقد أسلفنا ان ماقرره العضد انما يظهر على القول بان التصورات لاتقبل الخطأ واعلم ان قول المصنف ولا يطلب عليه دليل لايقتضي عنه قوله لايكتسب بالبرهان كما يتوهم من اسقاط ابن الحاجب له لان الاول بالنسبة للحاد والثاني بالنسبة للمخاطب (قوله لانه ليس بدليل الخ) الاظهر والاخصر ان يقول لذلك وعبارة ابن الحاجب بعد ماتقدم ومن ثم لم يمنع الحد وقال التاج السبكي في شرحه أي من جهة امتناع قيام البرهان على الحد لم يمنع وذهب بعض المتأخرين الى تسويغ منعه تمسكا بان الحد دعوى فجاز ان تصادم بالمنع كثيرها من الدعاوى وليس بشيء فان مرجع المنع طلب البرهان وقد بينا انه لايمكن انتهى واعلم ان القطب في شرح المطالع قال ان الحد اما بحسب الاسم ولا نزاع فيه الان اشتهر مايدل عليه اللفظ بالذات لما يدل عليه بالعرض وحينئذ يكون نزاعا لفويا غايته ان يدفع بنقل أو وجه استعمال أو ارادة من اللفظ واما بحسب الحقيقة وهو مايدل على ماهية الشيء الثابتة ويجوز النزاع فيه لجواز ان لايطابقه الشيء وهو معين على ان التصورات تقبل الخطأ وفيه تأييد لما أسلفناه من تقرير تقييد العضد بالقول بانها لاتقبله وفي حواشي القطب ان كلامه في الحدود اللغوية وكلام ابن الحاجب في الشرعية ونحوها (قوله عورض بحد آخر) مثل ان يقول الغصب اثبات اليد على مال الغير فيعارض انها اثبات اليد على مال الغير مع ازالة اليد المحققة فقوله وهو (٤٩) غير الحدود على الاصح) قال المصنف

لانه ليس بدليل ولا حكم (خلافا لبعضهم) في قوله بجواز ذلك لتضمنه حكما بل (ان قصد افساد معورض بحد آخر أو نقض) بانه غير جامع مانع (وقيل لا تعارض) كما لا يطلب عليه دليل (وهو) أي الحد (غير المحدود على الاصح) لان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا لما مر ومقابل الاصح يقول انه حينئذ هما مترادفان وردبان الترادف انما يكون في المفردات كما مر (ولا يجوز ان يكون للشيء حدان ذاتيان) لان الذاتي لايتعدد لما مر ان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البدل وقوله ذاتيان صفة كاشفة اذ الحد انما يكون بالذاتي (واما) تعدد الرسم (في الرسمي و) اللفظ في (اللفظي فغير ممتنع لجواز تعدد الخواص والالفاظ المترادفة

(فصل) في مباحث الالفاظ اللفظ اما غير مستعمل وهو المهمل) بان لايكون له معنى مفردا كان كديز مقلوب زيد أو مركبا كمدلول لفظ الهذيان «واما مستعمل «وهو اللفظ الدال على معنى (وينقسم) أي المستعمل «الى مفرد ومركب لانه ان لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه كزيد وعبد الله علما فمفرد وذلك بان لايكون له جزء كق علما أوله جزء لا معنى له كزيد علما أوله معنى لايدل عليه كعبدالله علما أوله معنى يدل عليه لكن لا من حيث هو جزؤه كالحيوان الناطق علما للانسان (والا)

في شرح جمع الجوامع واعلم ان أصل هذا الخلاف حكاه الغزالي في مقدمة المستصفى ثم زيفه من جعله خلافا محققا فقال اختلف في الحد فقيل حد الشيء هو نفس الشيء وحقيقته وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع وظن آخرون ان هذا خلاف وليس كذلك لانهما لم يتواردا على محل واحد بل الاول اسم الحد

(٧ فتح الرحمن) عندهم موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عندهم موضوع للفظ نفسه والحاصل ان لهما اعتبارين فمن نظر للحقيقة في الحد قال بالاول ومن نظر للعبارة عينها قال بالثاني ولهذا قال القرافي في التنقيح وهو غير المحدود ان أريد اللفظ ونفسه ان أريد المعنى «قوله لان الحد الخ» عبارة المصنف في شرح جمع الجوامع لان كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقة على مايدل عليه الآخر بالاجماع وليس لفظ الحد والمحدود كذلك لان المحدود يدل على الماهية من حيث هي والحد يدل عليها باعتبار دلالته على أجزائها

(فصل قوله مفردا كان) أي مالا يكون له معنى (قوله كمدلول لفظ الهذيان) فان مدلوله المركب من لفظتين مهملتين أو من لفظة مهملة ومستعملة وهو غير دال على المعنى المركب وهذا بناء على ماذهب اليه البيضاوي والتاج السبكي وقال الامام الاشبه ان المركب المهمل غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب قال الهندي وهذا حق ان عني بالمركب مايكون جزؤه دالا على جزء المعنى حسبما هو جزؤه وان عني به مايكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير هذا وما يكون مؤتلفا من لفظين كيف كان التأليف وان لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل انتهى ولا يخفى ان المصنف عرف المركب بالمعنى الاول فينبغي له موافقة الامام فتدبر (قوله من حيث هو جزؤه) هذا معنى قول المناطقة ان دلالته غير مقصودة والكلام على معنى تعريف المفرد والمركب

بيناء في حواشي شرح التهذيب (قوله والاولى نحو الانسان) أي وان لم يكن ناطق بمعنى مصوت بل بمعنى مدرك كما هو الشائع عندهم فالاولى ان يقال في التمثيل للخبري الانسان ناطق ليصح الحمل لا الحيوان ناطق لانه لا يصح الحمل فيه حمل الاخص على الاعم (قوله ولفظ الاسم الخ) في شرح رسالة الاتريدي للتاج السبكي بعد ان قرر ان للاشياء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في اللسان وهو الوجود اللفظي الدليلي ووجود في البنان وهو الخط قال واما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات متقطعة الى ان قال اذا عرفت هذا فدع عنك وجود الاعيان والاذهان وانظر في الوجود اللفظي فان غرضنا متعلق به فاذا قيل لك ما حد الاسم قلنا اللفظ الموضوع للدلالة لكل موضوع للدلالة فله واضع ووضع وموضوع له فيقال للموضوع له مسمى وهو المدلول عليه ويقال للواضع المسمي وللوضع التسمية اذا تقرر هذا فالتحقيق عندنا في هذه المسئلة ان يقال في قولك مثلا زيد خمسة أشياء أحدها جعلك هذا اللفظ دليلا عليه وهو تسميته الثاني اطلاقك هذا (٥٠) اللفظ عليه وهو استعمال الاسم في المسمى، الك ان تقول انه تسمية والثالث هذا القول وهو الزاي والياء والدال والرابع الاسم المركب من همزة الوصل والسين والميم ومدلوله ماذكره الشيء الثالث وهذه الاربعة لم يقل أحد انها المسمى بل الاولان تسمية والثالث اسم والرابع اسم الاسم الخامس مدلوله الاسم الذي ذكرناه في الثالث وهو زيد مثلا فمدلوله هو المسمي بلا خلاف وهل هو الاسم هذا هو محل الخلاف ولا يتضح فيما كان المدلول فيه عين الذات كزيد بل فيما كان المعنى فيه غير الذات كقولنا زيد الفاضل والفاضل معناه ذات متصفة بفضل ومسماه ذات زيد فمن قال الاسم هو المسمى قال الاسم المعنى المستفاد فانه من لفظة الفاضل والمسمى الذات الذي أطلق عليها وهي شيء واحد لان معنى الاسم هو الذي سمي به المعنى زيد مثلا وبعض من قال الاسم غير المسمي قال لفظة الفاضل والذات الصادقة عليها متغايران ونسلم ان الاسم هو المعنى وبعضهم يقول الاسم هو اللفظ وكلامه ضعيف ناشيء عن عدم فهم سر المسألة انتهى من خطه ملخصا وقوله والنظر في الوجود اللفظي الخ يدل على ان قول المصنف لفظا في محله وليس حذفه أولى ماقال الشارح فيما يأتي لكن قوله بعد ذلك وهذه الاربعة لم يقل أحد انها المسمي بخلافه وقوله بعد ذلك فمدلوله هو المسمي بلا خلاف الخ كلام غير ظاهر ومما يخفى فيه فرقه بين المعنى والمسمى (قوله مجاز في التسمية) الاظهر في مقابلة كلام المعتزلة مجاز في لفظه ولولا قول الشارح الاولى لجزمت بان التسمية معرفة عن الاسم ثم التفرقة بالحقيقة والمجاز لم أرها لغير المصنف والمشهور في الخلاف أن الاسم عين المسمى أو غيره (قوله الاولى) وهي المختار عند المحققين في مثله فساوقع فيه الضمير بين مذكر ومؤنث مراعاة الخبر كما صنع المصنف (قوله أي نفي اطلاقهما) أي فعلى هذه النسخة متعلقة باطلاق الحكم المقدر في الكلام

أي وان لم يدل جزؤه على جزء معناه من حيث هو جزؤه (فمركب تقييدي نحو الحيوان الناطق وهو المفيد في اكتساب التصورات وهو) أي المركب التقييدي (في قوة المفرد) كالصفة مع الموصوف (وخبري نحو الحيوان ناطق) أي مصوت والا فالاولى نحو الانسان ناطق وهو المفيد في اكتساب التصديقات واقتصر على التقييدي والخبري لانهما المفيدان لما ذكر والا فالمركب أعم منهما كالاضافي نحو عبد الله والمزجي نحو بعلبك «ثم المفرد ان لم يستقل بالمفهومية» بان احتاج فيها الى انضمام غيره اليه «وهو الحرف والاداة والا» أي وان استقل بالمفهومية «فان لم يدل على زمن معين» من الازمنة الثلاثة (فهو الاسم» كزيد فالاسم هو اللفظ الموضوع على جوهر أو العرض أو الجسم الحرم لينفصل به بعضه من بعض وقولنا كناية عن كل عمل مشتق ينفصل عن غيره قالا في الحكم وغيره «والا» أي وان دل على زمان معين منها «فهو الفعل» كضرب «ولا يرد الصبوح» وهو الشرب بالغداة والعبوق وهو الشرب بالعشي (لدلالته) أي لدلالة كل منهما «على الزمان المطلق» يعني غير المعين من الازمنة الثلاثة والمتبادر من دلالة ماذكر الدلالة الوضعية الاولية لاصالتها ولا يرد اسم الفاعل واسم المفعول كزيد ضارب عمرو أو مضروب أمس لان دلالتهما على الزمان ليست وضعية واسماء الافعال كصه فانها تدل على معنى مقترن بزمان معين لكن ليست دلالة أولية «ولفظ الاسم حقيقة في مدلول اللفظ وهو» أي مدلوله (المسمي مجاز في التسمية وهو) الاولى وهي أي التسمية (اللفظ) أي لفظ الاسم (وقالت المعتزلة) لفظ الاسم (حقيقة في اللفظ) أي لفظ الاسم (مجاز في المسمى) أي ما لوله «ومقصودهم نفي الاسم والوصف عن» وفي نسخة على (الباري تعالى) أي نفي اطلاقهما عليه «في الازل لانها» أي الاسماء والاوصاف «أقوال المسمين» بكسر الميم «والواصفين» وهي حادثة فلا تطلق عليه تعالى حقيقة وحاصل كلامهم ان الاسم غير المسمى بخلاف الاول

(قوله فاشهدوا عليه بالزندقة) اطلاق الزندقة على المعتزلة يجوز لانهم يثبتون الصانع المختار وهم مسلمون ظاهرا وباطنا والزنديق ليس كذلك والزنديق كافر عند الشافعي رضي الله عنه بخلاف المعتزلة فانه رضي الله عنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة واعلم ان غرض المصنف من نقل كلام الشافعي رضي الله عنه الرد على ابن الحاجب في شرح المفصل حيث قال وهذا خلاف لفظي لا يتعلق اعتقاد ولا بحقيقة وعلى التاج السبكي في جمع الجوامع حيث عد هذه المسئلة مما ينفع علمه ولا يضر جهله وقد صرح بذلك في شرح جمع الجوامع فقال بعد نقل ذلك وليس كما قالوا بل مطلع الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما أحدثوا القول بخلق القرآن واسماء الله قالوا ان الاسم غير المسمى تعريضا بان اسماء الله غيره وكل ما سواه مخلوق كما قالوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل احكامها قائلا بان الصفة غير الموصوف فلو كان له صفات لزم تعدد القديم وهو هو اعلى الضعفة بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى اس للفظ وقالوا الاسم اللفظ فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفي صفة الالوهية تعالى الله عن ذلك ولما رأى أهل الحق ما في هذه المقالة من الشناعة أنكروها وقرروا منها حق قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول اذا رأيت الرجل يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة ولم يقصدوا ان الاسم حقيقة الذات فان فساد ذلك معلوم بالبديهة وانما قصدوا به دفع توهمهم وان الاسم حيث ذكر يوصف أو خبر عنه فانما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر أصلا انتهى المقصود منه وفي عقيدة الشيخ أبو منصور الماتريدي ثم الاسم والمسمي واحد لقوله تعالى سبح اسم ربك ولو كان غيره لكان أمرا بالتسبيح لغير الله وقال بعضهم غيره لانه قال وقد الاسماء الحسنى قلو كان هو المسمى لتعددت الذات قلنا ذلك محمول على التسمية ولهذا لافضل لبعض أسماء الله تعالى على البعض لان المسمي واحد والمراد بالاسم الاعظم زيادة الثواب بذكره وأقول هذه المسئلة لها ارتباط ونطق بالمسئلة المشهورة وهي ان الحكم اذا ورد على (٥٦) اسم فهو وارد على مدلوله وفي

قوله فان عينه لكن لو حذف لفظ من لفظ الاسم لكان أوفق لكلام غيره « ومن ثم » أي ومن هنا وهو ان الاسم حقيقة في مدلوله الدال على ان الاسم عين المسمى أي من أجل ذلك «قال يونس » بن عبد الاعلى « سمعت الشافعي يقول «ردا على المعتزلة «اذا سمعت من يقول الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة وقال الاستاذ أبو منصور بن أيوب هو » أي الاسم « مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة واستحسنه امام الحرمين «هذا وقد جمع البيضاوي بين القولين الاولين وجعل الخلاف

قوله لله الاسماء قرينة مانعة عن ورود الحكم على الذات اذ لا تثبت ذوات لذات فتعين ارادة الحكم على اللفظ واما ارادة التسمية فتعددها قوله «ادعوه بها

وسياق الآية وليس المقصود أي التسمية أي جعل الاسماء دالة على الله وقد أشار الى وجوع مسئلة الاسم والمسمى الى ما قلنا المصنف في شرح جمع الجوامع بقوله لم يقصدوا ان الاسم الخ والحاصل ان معنى قول من قال الاسم المسمى ان الحكم الوارد على الاسم مستفاد منه المسمي وأقول أيضا من البين ان لفظ اسم وهو الهمزة والسين والميم مدلوله كلمة مستقلة بالمفهومية غير مقترنة بزمان معين كما عرفه المصنف بذلك وذكره هذه المسئلة أثر ذلك يقتضي ان الخلاف في خصوص هذا لافي الاسم لغة وهو مادل على مسمى لكن كلام التاج السبكي في شرح رسالة الماتريدي يوهم ذلك حيث قال قلنا اللفظ الموضوع للدلالة ثم من البين أيضا انه ليس الخلاف في خصوص لفظ اسم بل فيما يصدق عليه اسم من نحو زيد من الجامدات وقائم ونحوه من المشتقات ومما يصدق عليه لفظ اسم ولا بعد في صدق الشيء على نفسه كما بيناه في شرح التهذيب في بحث الجزئي وقول التاج السبكي ان الاسم اسم الاسم لا يخلو عن نظر وانما الاسم اسم لمفهومه الكلي وما صدقاته الاسماء الجزئية فتدبره واذا علمت ذلك ظهر ان ما أطال به التاج السبكي فاقدمنا مع اختصاره ليس فيه تحقيق المسألة وان كلام الفريقين يقتضي ان الخلاف في ما صدقات الاسم من نحو لفظ الجلالة والرحمن الرحيم مما يقال انه من أسماء الله لافي لفظ اسم بخصوصه بل هو من جملتها وحينئذ فمثل سبح باسم ربك سماء لفظ الجلالة ونحوه وكذا لله الاسماء الحسنى وبصح الامر بتسبيحها أي تنزيهها عما لا يليق تتمة يشكل على ما اختاره الاشعري وذهب اليه الامام الشافعي من ان الاسم المسمى قول التتمة لو قال لها اسمك طالق لم تطلق الا ان يريد الذات وقال الرافعي في فتاوى أبي الليث لو قال باسم الله لافعلن فهو يمين ولو قال بصفة الله فلا لان الاول من أيمان الناس قال الرافعي ولك ان تقول عند النحوي والاصولي والمنطق الاسم هو المسمي فالحلف بالله تعالى وكذا ان جعل الاسم تسمية وان أراد بالاسم التسمية لم يكن يمينا وقوله بصفة الله يشبه ان يكون يمينا الا ان يريد الوصف انتهى ولنظر التاج السبكي في الاشباه والنظائر في قوله ان الاسم التسمية بانه لا قائل به وقوله اذا قلنا الاسم هو المسمي

فالحلف بالله تعالى موافق لكلام أبي الليث فكيف أخرجه مخرج الاعتراض عليه ويتوقف أيضا في فرقه بين الوصف والصفة فيما مر عن رسالة المناوي لايخلو عن شيء ومن هنا يظهر ان الاولى ترك لفظ في قول المصنف ولفظ الاسم فتذكر المقام فانه مما يخفى على أقوام ومدلول الاسماء الحسنى التسعة وتسعون اسما ومعنى الآية انه لايدعى بها واعلم انه يظهر بالتأمل الصادق ان النزاع بين الفريقين انما هو في أسماء الله تعالى لامطلقا كما يوهم كلام كثيرين وحيث كان النزاع في ذلك فهذه المسئلة من افراد مسئلة الكلام التي طال الكلام فيها على طول الايام وكلت منه ألسنة الاقلام وحاصل القول ان المعتزلة لايثبتون الكلام النفسي ولو أثبتوه لقالوا بقدمه وأهل السنة أقاموا البرهان الساطع عليه وحكموا بان القرآن يدل عليه أو على متعلقاته وان معنى كونه كلام الله انه ليس من تأليفات المخلوقين ولا شك ان من جملة كلام الله اسماؤه فهي من حيث كونها كلاما نفسيا قديمة ومن حيث انها ألفاظ حادثة وتسميته تعالى نفسه قديمة مطلقا لانها صفة قائمة به (قوله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى) أي لم يشتهر الاسم مرادا به الذات (قوله الى ماهو نفس المسمى) كالوجود وقوله الى ماهو غيره (٥٢) كصفات الافعال وقوله الى ماليس معنى ولا غير كصفات المعاني وهي العالم الخ

لفظيا حيث قال والاسم ان أريد به اللفظ فغير المسمى وان أريد ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى ثم قال وان أريد به الصفة كما هو رأي الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ماهو نفس المسمى والى ماهو غيره والى ماليس هو ولا غيره وقد أوضحت ذلك في حاشيتي على تفسيره (وتسميته) أي الاسم (الى مسماه على خمسة أقسام التواطئ والتباين والاشتراك والترادف والتشكيك فالتواطئ ان يكون اللفظ والمعنى متحدين كالانسان بالنسبة الى افراده) من زيد وعمرو وغيرهما فانه متحد المعنى في كل منهما (والتباين عكسه) أي ان لايكون اللفظ والمعنى متحدين كالانسان والفرس «وهو» أي التباين (الغالب) في الالفاظ «والاشتراك ان يكون اللفظ متحدا والمعنى متكثرا كالعين) فان لفظها واحد ومعناه متكثر كالذهب والفضة والباصرة والجاسوس «والترادف عكسه» أي ان يكون اللفظ متكثرا والمعنى متحدا «كالاسد والليث والمطر والغيث» فان اللفظ من كل من اثنين متكثرا والمعنى فيهما واحد وهي في الاول الحيوان مفترس وفي الثاني القطر النازل من السماء (والتشكيك متردد بين التواطئ) أي الاشتراك المعنوي «والاشتراك» أي اللفظي «على أصح الاقوال» لتفاوت معناه في افراده بالشدة كالبياض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج أو التقدم كالوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن فبالنظر الى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى يكون اشتراكا معنويا وبالنظر الى جهة اختلافهما يكون اشتراكا لفظيا وهذان الامران هما المقابلان لاصح الاقوال (ودلالة كل لفظ) بتوسط الوضع (على مسماه اما بالمطابقة) أي مطابقته أي موافقته له من قولهم طابق النعل

(قوله ونسبته الى مسماه) ظاهره ان الاقسام الخمسة لاتجري في غير الاسم ولعله لظرا للجميع اذ الاشتراك والترادف والتباين يجري في الفعل والحرف (قوله والفضة) صريح في ان العين تطلق على الفضة وقضية كلام الشهاب القاسمي في حواشي المختصر في فن البديع خلافه فانه قال في قول الشاعر

* قتوالى الامير بدرة عين *

ماحاصله ان المعنى ان عطاءه مرة من الذهب يعدل عشرة آلاف درهم فلا يقال كيف صحت اضافة

النعل

البدرة وهي من الفضة الى العين وهو الذهب (قوله والتشكيك متردد الخ) قال ابن التلمساني لا حقيقة للمشكك لان ماحصل به الاختلاف ان دخل في التسمية كان اللفظ مشتركا وان لم يدخل بل وضع للقدر المشترك فهو المتواطئ وأجاب القرافي بان كلا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك ولكن الاختلاف ان كان بامور من جنس المسمى فهو المصطلح على تسميته المشكك وان كان بامور خارجة عن مسماه كالذكورة والانوثة فهو المصطلح على تسميته المتواطئ واذا علمت هذا ظهر انه كان الاولى للشارح ان يشرح قول المصنف متردد بين التواطئ الخ بكلام القرافي لان تردده بينهما يقتضي أن يكون فيه أمر من كل منهما فيحسن ان يقول لتوافق افراده في أصل المعنى واتحاد اللفظ وتكثر المعنى باعتبار الزيادة على أصل المعنى ثم انه ذكر وجه مغايرته واما ماشرح به فانما يقتضي مغايرتها واعلم ان كلام المصنف يقتضي ان غير الاصح اما القول فانه متواطئ أو بانه مشترك وحينئذ غير قول ابن التلمساني (قوله بتوسط الوضع) قيد بذلك لئلا ينتقض تعريف كل من الدلالات بالآخرين فيما اذا فرض لفظ وضع للمعنى بجزئه ولازمه كالشمس اذا فرض وضعها للجرم وللشعاع وعلما كما بين في محله والنظر الداعي الى زيادة لفظ توسيط وهو الاقال بالوضع

(قوله على كل) اسما احتاج اليه لمقابلته بالجزء ولو تركه كان أولى وأخصر لان الكل ينصرف بالتركيب والمطابقة لاتتوهم به كما يأتي (قوله لانها بعض اللفظ) لعل معناه انهما لا يتوقفان الى انتقال الذهن من المعنى الى جزئه أو لازمه بقرينة المقابلة والا فلا شك انها تتوقف على العقل ولهذا قال المناطقة المراد بالدلالة العقلية ما ليس لغير العقل فيه مدخل لا ما للعقل فيه مدخل والا لكانت الدلالة كلها عقلية لان للعقل مدخلا في جميع الدلالات (قوله قال المنطقيون يشترط وجوده) هو اشارة الى أحد المذهبين وأفهم ان المذهب الثاني عدم اشتراط وجوده وهو قول أهل البيان والاصول كما صرح به المصنف في شرح جمع الجوامع (٥٣) وقال انه دلالة الالتزام عندهم

الفعل اذا توافقا (وهي) أي المطابقة (دلالته) أي اللفظ (على كل موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق) أو بالتضمن وهي دلالته لا على موضوعه بل على جزء موضوعه ان كان له جزء التضمن المعنى جزئه (كدلالة الانسان على الحيوان أو الناطق) أما الاجزاء له وهو البسيط كالنقطة فلا دلالة للتضمن فيه (أو) بالالتزام وهي دلالته (على أمر خارج عنه ملازم له وهي دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاع) وسيأتي شرح اللازوم (والدلالة) في (الاولى) أي المطابقة (عقلية) أي لفظية (قطعا) لانها بعض اللفظ (وهي الاخريين) أي التضمنية والالتزامية (أقوال) أحدها انهما لفظيتان وعليه أكثر المناطقة ثانيها أنهما عقليتان لتوافقهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه (ثالثها ان الالتزام) أي الالتزامية (عقلية دون التضمن) أي التضمنية فانها لفظية (ولا يشترط في الالتزامية اللزوم الخارجي قطعا لحصول الفهم دونه) أي بدونه (كما في الضدين) فان أحدهما يفهم من الآخر بدون تلازمهما في الخارج بل بينهما تعاند فيه (وفي اللازم الذهني) في الالتزامية (مذهبان قال المناطقيون يشترط) وجوده (أي في حصول مسمى اللفظ في الذهن حصول ذلك اللازم منه اذ لا فهم للمسمى) وهو الملزوم (دونه) أي بدون (لحصوله) أي اللازم (القطع) بهما يلزمان وفي نسخة ولحصوله بواو العطف على ان لا فهم ولا فائدة فيها غير التأكيد (والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة) أي كلما وجدا وجدت ضرورة (لا المطابقة فلا تستلزم التضمن) كما في البسائط (ولا الالتزام خلافا للامام) في قوله انها تستلزمه فقوله خلافا للامام راجع الى الالتزام فقط (ولا تخرج دلالة العموم على افراده) كجاء عبيدي (عن واحدة منها) بل هي داخلة في المطابقة لان ذلك في قوة قضايا بعدد افراده أي جاء فلان وجاء فلان وهكذا (خلافا للسيرودي والقرافي) في قولهما انها خارجة عنها لان بعض افراد العام ليس تمام المعنى حتى يكون دلالته عليه مطابقة ولا جزأ حتى يكون تضمنا ولا خارجا حتى يكون التزاما بل هو جزئي لا نه في مقابلة الكلي وما قالاه ساقط بما قلناه لان دلالة العموم من باب الكلية لا الكلي ولا الكل وسيأتي بيان الثلاثة (ثم المفرد ان متع نفس) تصور (مفهومه من الشركة) أي من وقوعها فيه وهو الشخص من كل حقيقة (فجزئي كزيد وعمرو) فان مفهومه من حيث وضع اللفظ له اذا تصور منع ذلك ولا عبرة بما يعرض له من اشتراك لفظي (والا) أي وان لم يمنع نفس تصور مفهومه من ذلك (فكلي) سواء امتنع وجوده كالمستحيل أولا فان مفهومه اذا تصور لم يمنع من صدقه على كثيرين سواء وجدت افراده في الخارج

ما يفهم منه متى خارج عن المسمى سواء كان الفهم لازوم بينهما في ذهن كل واحد أو عند العالم بالوضع أو في الخارج لم يكن بينهما لزوم أصلا لكن القرائن تستلزمه (قوله بدون القطع بينهما يزمن) أي بدون ان يكون الزمن قاطعا أي فاصلا بينهما بان يفهم أحدهما في زمن والآخر في زمن آخر (قوله ضرورة) لان الجزء لا يوجد بدون الكل واللازم لا يوجد بدون ملزوم (قوله انها تستلزم) قال لان الكل ماهية لازم وأفاد انها ليست غيرها ورد بانه لا بد في اللزوم ان يكون بينا وكثيرا ما تتصور الماهية ولا يتصور غيرها فضلا عن انها ليست غيرها (قوله عن واحدة

منها) أي الثلاث والاولى عن واحدة بالتأنيث وبذلك عبر البرهان ابن أبي شريف في نظم المآل ولم يجزم المصنف بدخولها في المطابقة للاشارة الى الخلاف في ذلك فقد قال الاصبهاني ان العام لا يدل على بعض افراده لكنه في قوة ما يدل بالمطابقة فيكون دالا بالمطابقة وقال الكمال ابن الهمام في التحرير تضمنته فذكر ذلك في ضمن أشكال يرد على افادة العام حكم الفرد من افراده ثم أجاب عن الاشكال على وجه يقتضي تسليم كون الدلالة تضمنته ولما كان في هذا خفاء لان بعض الافراد جزئي لا جزء أضرب الشارح عن كلام المصنف الى قوله بل هي داخلة وتحرير المقام يطلب من حواشي جمع الجوامع

(قوله عندنا) أي خلافا للحكماء القائلين بقدم العالم فيلزم عدم تناهي الانسان والحيوان (قوله لانه جزء من الموجود الخ) هذا ما قاله القطب ومن تبعه واعترضه السعد بان الماهية الكلية جزء ذهني للشخص والذهني لايجب وجوده في الخارج والالزم اتصاف الماهية الكلية بصفات متضادة ووجودها في زمان واحد في أمكنة متعددة وحقق ان معنى وجود الكلي الطبيعي وجود أشخاصه

وتناهت (كالانسان والحيوان) عندنا وكالكواكب أيضا تناها كتعمة الله تعالى أو لم توجد فيه لامتناعها في الخارج كالجمع بين الضدين أو امتنع وجودها فيه وان كانت ممكنة كخيل من ياقوت وبحر من زيبق أو وجد منها فرد واحد سواء امتنع وجود غيره كالاله أي المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لكنه عند العقل لم يمنع صدقه على كثيرين والالم يفتقر الى دليل اثبات الوحدانية أم أمكن كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء اذ الموجود منها واحد ويمكن ان يوجد منها شموس كثيرة (وهو) أي الكلي (طبيعي ومنطقي وعقلي) كالحيوان فانه من حيث هو هو كلي طبيعي ومن حيث كونه كلي منطقي ومن حيث انه مركب منهما كلي عقلي (ولا وجود لها) أي الاخيرين (في الخارج) أي على الراجح (وفي الاول) الطبيعي (خلاف) الراجح انه موجود في الخارج لانه جزء من الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود (والكلية هي الحكم على كل فرد فرد) من افراد العام مطابقة بحيث لا يبقى منه فرد مثل كل رجل يشبعه رغيف أو رغيفان (والجزئية الحكم على بعض الافراد) أي القضايا (والكل الحكم) حقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان انسان (على المجموع) أي مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم (والجزء مأخوذ) أي الكل (منه) أي من الجزء (ومن غيره) كالخمسة مع العشرين وبما تقرر علم ان الجزئي مقابل الكلي والجزئية مقابل الكلية والجزء مقابل الكل (فصيغة العموم) كمن وما والذي (للكلية) أي مدلولها كلية وهي الحكم على كل فرد فرد مطابقة كامر (واسماء العدد) كالعشرة والمائة والالف (للكل) أي مدلولها كل وهو الحكم على مجموع الافراد كامر (والنكرات) كانسان ورجل وفرس (للكلي) أي مدلولها كلي (والاعلام) كزيد وعمرو وبكر (للجزئي) أي مدلولها جزئي (وفي الضمير خلاف) أي أهو جزئي أم كلي (قال الاكثرون جزئي) كالاعلام (وخالفهم القرافي) فقال انه كلي لصدقه على كثيرين من حيث هو (وقال الشيخ أبو حيان هو كلي وضعا جزئي استعمالا) فجمع بين القولين وعليه فالخلاف لفظي (وعلم الشخص) كزيد وعمرو (جزئي مطلقا) أي ذهنا وخارجا وضعا واستعمالا (بخلاف علم الجنس كاسامة فانه كلي ذهنا ووضعا جزئي خارجا وكلي وجزئي استعمالا) (والكلي) أيضا (على خمسة أقسام جنس ونوع وفصل وخاص وعرض عام لانه) أي الكلي (ان كان مقولا على كثيرين) دخل فيه الكليات الخمس (مختلفين بالحقيقة) خرج به النوع لانه مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة (في جواب ماهو) خرج به الفصل والخاصة وكذا العرض العام على رأي غيره وسيأتي ايضاحه اذ الاولان انما يقالان في جواب أي شيء هو والثاني والثالث لايقال في الجواب أصلا لانه ليس ماهية لما عرض له حتى يقال في جواب ماهو ولا عينا له حتى يقال في جواب أي شيء وسنأتي الاربعة في كلامه (فهو الجنس) جواب الشرط (ان كان) أي الجنس (داخلا في الماهية) خرج به العرض العام على رأيه

أي يوجد في الخارج انسيا كزيد وعمرو وتصدق عليها الماهية التي اذا اعتبر عروض الكلية لها كانت كليا طبيعيا واما كون الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها لها موجود في الخارج فلا دليل عليه بل يدبهة العقل حاكمة بان الكلية تنافي الموجود الخارجي وتحقيق المقام يطلب من حواشينا على شرح التهذيب للخبيصي (قوله والكل الحكم الخ) لم يبين هنا الكلي والجزئي لتقدم بيانهما آنفا (قوله فجمع بين القولين) هذا يقتضي ان معنى قول الاكثرين انه جزئي استعمالا فلا ينافي انه كلي وضعا وهذا خلاف ما يفيده التشبيه بالاعلام وان معنى قول القرافي انه كلي انه كلي وضعا فلا ينافي انه جزئي استعمالا وعلى هذا فيكون المصنف اسقط القول الذي عليه المحققون انه جزئي وضعا واستعمالا وان الوضع عام والموضوع له خاص كما سيأتي في حواشي المختصر (قوله جزئي خارجا) أي بناء على وجود الكلي الطبيعي في افراده (قوله كلي وجزئي كما استعمالا) لانه ان كان مستعملا في الحقيقة مثل اسامة أجراً من تسمى فكلي وان كان مستعملا في فرد منها نحو اسامة فجزئي حقيقة ان استعمل في الماهية الموجودة في الفرد مجازا ان اعتبر الخصوص (قوله على رأي غيره لا على رأيه) ان العرض العام يقال في جواب ما هو كما هو صريح كلامه الآتي (قوله خرج به العرض العام على رأيه) أي من أنه يقال في جواب ماهو لكنه ليس داخلا في الماهية

كما سيأتي وهو قيد لبيان الواقع على رأي غيره لا عنده مما قبله (كالجسم للحيوان) مثال للجنس (أو كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد) دون الحقيقة (في جواب ماهو فهو النوع الحقيقي دون الاضافي لصدقه بالجنس أيضا (كالانسان) بالنسبة الى افراده (أو) كان مقولا على كثيرين مختلفين (بالعدد) دون الحقيقة (في جواب أي نوع هو) عبارة غيره في جواب أي شيء هو في ذاته (فهو الفصل ان كان داخلا في الماهية كالناطق) بالنسبة الى الانسان (والخاصة ان كان خارجا) عنها (كالضاحك) بالنسبة الى الانسان فظاهر كلامه ان كلا من الفصل والخاصة يقال في جواب أي نوع هو وليس كذلك بل هو خاص بالفصل على ما مر وأما الخاصة فانما يقال في جواب أي عرض هو على قياس قوله أو في جواب أي شيء هو في عرضه على قول غيره (أو كان مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو وليس داخلا) في الماهية (فهو العرض العام) كالماشي بالنسبة الى الحيوان وكلامه صريح في ان العرض العام يقال في جواب ماهو كالجنس وليس كذلك بل لا يقال في الجواب أصلا كما قدمته بدليله (وقد) للتحقيق (يكون) أي العرض الشامل للعام والخاص (لازما) لمعروضه (كالتحرك والتنفس) بالقوة (بالنسبة الى الانسان وغيره) من الحيوانات وكالضحك بالقوة بالنسبة للانسان (أو) مفارقا (سريع الزوال كحمرة الخجل) هو التحير والدهش من الاستحياء وصفرة الوجل) أي الخوف (أو بطيئه) أي بطء الزوال (كالشيب والشباب) والخاصة المفارقة كالمتحرك بالفعل بالنسبة للانسان (والجنس يترتب متصاعدا) من أسفل (الى ما لا جنس فوقه وهو) الجنس (الاعلى كالجوهر ومتنازلا) من أعلى (الى ما تحته وهو) الجنس (الاسفل كالحيوان وما بينهما وهو الوسط كالجسم) والجسم النامي (وهو) أي الجسم (نوع بالاول) أي بالنسبة الى الاول ولفظ بالاول ساقط من نسخة اكتفاء بقوله (لاندراجه تحت جنس) وهو الجوهر (دون الثاني) أي الاسفل كالحيوان فان الجسم ليس نوعا بالنسبة اليه بل جنس أعلى منه (اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة) بالنسبة الى الحيوان

(فصل) في التصديقات القضية هي القول الذي يصح ان يقال لقائله صدق أو كذب) دخل في القول الاقوال التامة والناقصة وخرج بما بعده الاقوال الناقصة والانشائيات والمراد بالقول هنا المركب تركيبا لفظيا في القضية اللفظية أو عقليا في القضية العقلية (بذاته) زاد على غيره ليدخل به القضية المقطوع بصدقها وكذبها بقرينة وا كتفى عنه غيره بانه المراد عند الاطلاق (والمحكوم عليه فيها) أي في القضية (اما جزئي معين كقولنا زيد كاتب وهي الشخصية) سميت شخصية لتشخص موضوعها وتسمى مخصوصة لخصوص موضوعها (أو غير جزئي معين وهي) القضية التي هي غير جزئي معين (اما ان تبين جزئيته) فيها (بذكر السور)وسيأتي بيانه (كقولنا بعض الانسان كاتب وهي) الجزئية (المحصورة أو تبين كليته) بذكر السور (كقولنا كل انسان حيوان وهي الكلية المحصورة اولا تبين لا كلية ولا جزئية كقولنا الانسان كاتب وهي المهملة) لاهمال ذكر السور فيها وهو في الجزئية الموجبة بعض وواحد وفي السالبة ليس بعض وبعض ليس وليس كل وفي الكلية الموجبة كل وال الاستغراقية أو العهدية وفي السالبة لاشيء ولا واحد (فصارت القضايا أربعة) شخصية وجزئية وكلية ومهملة (وكل منها موجبة) كما مر (وسالبة) كقولنا زيد ليس بكاتب بعض الانسان ليس بكاتب لاشيء من الانسان بحجر الانسان ليس بكاتب (فصارت) القضايا (ثمانية) وزاد بعضهم قضية أخرى تسمى الطبيعية وهي التي لم تبين فيها كمية الافراد ولم يصلح

(قوله لعلمه عنده) أي امام القيد عند الغير (قوله دون العدد) ترك المصنف لانه يعلم من الاقتصار على بيان الاختلاف في العدد مع مقابلته لقوله سابقا مختلفين بالحقيقة (قوله دون الاضافي) هو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو وبينه وبين الحقيقة عموم وخصوص من وجه لتصادقهما على الانسان وانفراد الاضافي في الحيوان وانفراد الحقيقي في المقطة بناء على عدم اندراجها تحت جنس (قوله كالتحرك والتنفس) الاولى كالتحرك والتنفس لان الكلام في أقسام الكلي التي يحمل على غيرها حمل مواطاة كما يدل له تمثيله أولا بالناطق والضاحك لا بالنطق والضحك (قوله التي هي غير جزئي معين) الاظهر التي المحكوم عليه فيها غير جزئي معين لانه مقتضى قول المصنف والمحكوم عليه الخ (قوله ولم يصلح

لان يصدق الخ) قيد خرج به المهملة (قوله لانها ليست معتبرة في العلوم) أي في مسائل العلوم فلا ينافي اعتبارها في مبادي العلوم

لان يصدق كلية ولا جزئية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وانما تركها الاكثرون لانها ليست معتبرة في العلوم (والمهملة في قوة الجزئية لاحتمالها الكل والبعض وهو المتيقن فتحمل عليه) والشخصية في حكم الكلية ولهذا اعتبرت في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد وزيد انسان (وتنقسم) أي القضية (أيضا الى حملية) وهي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة موجبة كانت كقولنا زيد كاتب أو سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وسميت حملية باعتبار طرفها الاخير (و) الى (شرطية) وهي التي لا يكون طرفاها مفردين وسيأتي في كلامه تفسيرها بلفظ آخر (فالحملية شخصية ومحصورة) جزئية وكلية (ومهملة) وكل منهما اما موجبة أو سالبة (فالحملية ثمانية أقسام كما سبق) بامثلته (والشرطية وهي التي يحكم فيها على التعليق) بشرط (قسمان متصلة ومنفصلة فالمتصلة هي التي يحكم فيها بلزوم قضية أخرى أو لازومها) الاوجه قول غيره هي التي حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير أخرى والاولى موجبة (نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ونحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثانية سالبة نحو ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود (وهي) أي المتصلة (قطعية) وتسمى لزومية وهي التي حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق أخرى لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والتضايف نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اذ المقدم علة للتالي وظنية وهي التي حكم فيها بما ذكر لعلاقة ترجح ذلك نحو ان كان الغيم موجودا فالمطر يعقبه (واتفاقية) وهي التي حكم فيها بما ذكر لا لعلاقة بل لمجرد الصحبة والازدواج نحو ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق اذ لا علاقة بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار وحتى يستلزم أو يرجح ترتب الثانية على الاولى بل توافق على الصدق هنا وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح ايساغوجي (والمنفصلة هي التي حكم بها) لا الاولى قول غيره فيها (بامتناع اجتماع قضيتين أو أكثر في الصدق) سواء في الجملة اذ قوله في الصدق يخص عمالمة الجمع كما يأتي (وهي) أي المنفصلة أقسام (ثلاثة مانعة الجمع) وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا فقط (ومانعة الخلو) وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها كذبا فقط (وما نتهما) أي الجمع والخلو وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا وكذبا (وهي) المنفصلة (الحقيقية فمانعة الجمع نحو هذا العدد اما مساو لذلك العدد أو أكثر منه فيمتنع اجتماعهما) أي المساواة والاكثرية (ويمكن الخلو عنهما بان يكون أقل منهما ومانعة الخلو نحو اما ان يكون زيد في الماء واما ان لا يغرق فيمكن اجتماعهما بان يكون في البحر لا يغرق ويمتنع خلوزيد عنهما بان يكون في غير البحر ويغرق ومرادهم بالبحر ما يمكن الغرق فيه عادة من ماء كما عبر به أولا ومن غيره من سائر المائعات لا البحر نفسه ولا يتوهم اجتماع الطرفين في الكذب بان يكون زيد في البر او حوض ويغرق (ومانتهما نحو العدد زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد) في عدد (ويمتنع خلو العدد عنهما) أي عن كل منهما (والجزء الاول من الحملية يسمى موضوعا لانه وضع للحكم عليه بشيء (والثاني) منهما يسمى محمولا لحمله على شيء ولها جزء ثالث وهو النسبة الواقعة بينهما وقد يدل عليها بلفظ يسمى رابطة كما سيأتي والمراد بالجزء الاول المحكوم عليه وان ذكر آخرا والثاني المحكوم به وان ذكر أولا نحو عندي درهم (والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما) لتقدمه لفظا أو حكما (والثاني) منهما (تاليا) لتلوه الاول أي تميته له كذلك وموضوع المطلوب في الحملية ومقدمه في الشرطية يسمى حدا أصغر ومحموله في الحملية

كالتعار يف نحو الانسان حيوان ناطق فان أل الداخلة على المعرفات للحقيقة ما لم يمنع مانع كقول بعضهم الكلام عبارة عن اللفظ المفيد لان عبارة بمعنى معبر به قال في الكلام للحضور أي هذا اللفظ الحاضر ومعلوم ان أجزاء العلوم ثلاثة المسائل والمبادي والموضوعات (قوله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا فقط) أي بانهما لا يجتمعان (قوله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها كذبا فقط) أي بانهما لا يرتفعان (قوله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين طرفيها صدقا وكذبا) أي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (قوله ولها جزء ثالث) بل ورابع على ما حققه المتأخرون الا ان الحكم يستلزم النسبة التي بين بين واكتفى بلفظ واحد يدل عليهما كما حققه القطب (قوله والمراد بالجزء الاول الخ) وهذا لا يدخل الفاعل في المحكوم عليه والفعل في المحكوم به الجملة الفعلية أيضا نحو قام زيد (قوله لفظا) كما اذا كان المقدم عليه التالي

نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقوله أو تقديرا كما في أنت ظالم ان فعلت وكما تسمي

اذا كان المقدم معلوما للتالي نحو ان كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة (قوله كذلك) أي لفظا أو تقديرا كما علم مما قبله

وتاليه في الشرطية يسمي حدا أكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمي الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واقتران الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب وفي الكلية والجزئية تسمي قرينة وضربا وهيئة التأليف الحاصلة من اجتماع الصغرى والكبرى يسمى شكلا (والصغرى هي التي فيها المحكوم عليه والكبرى هي التي فيها المحكوم به فيلتقي موضوع) الصغرى (ومحمول الكبرى فينتج) لابد في القضية (الحملية والشرطية (من رابطة عائدة الى الموضوع) أو المقدم (وليس هو) أي لفظ الرابطة (الفصل) أي ضمير الفصل (عند النحوي ويجوز حذفه لدلالة الحال) عليه أو لعدم الاحتياج اليه كقام زيد والرابطة لفظ دال على النسبة الواقعة بين طرفي القضية وهي تارة تكون اسما كلفظ هو وتسمى رابطة غير زمانية وتارة تكون فعلا ناسخا للابتدا كان ووجد وتسمى رابطة زمانية ولابد في القضية من كيفية كما يأتي (هاذن متعلق القضايا) أي أجزاؤها (أربع الموضوع) في الحملية (أو المقدم) في الشرطية (والمحمول أو التالي) فيهما (والرابطة بينهما) أي الموضوع والمحمول في الحملية وبين المقدم والتالي في الشرطية على ما اقتضاه كلامه (والكيفية المخصوصة من الوجوب) بالضرورة أو الدوام (أو الامتناع) لذلك (أو الامكان الخاص) وهو سلب الضرورة عن الطرفين ومثل للاول بقوله (نحو كل حيوان فهو حساس بالضرورة) أو الدوام (وكلما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة) أو الدوام ومثال الثاني لاشيء من الحيوان بحجر بالضرورة أو بالدوام ومثال الثالث كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان الخاص (وتخص الاشكال الاربعة بالحملية) كلام غيره يقتضي انه لايختص بالحملية بل تأتي في الشرطية أيضا ويؤيده قوله (ولابد في كل قياس من تصوره باحدها) أي بأحد الاشكال لكن هذا خاص عندهم بالاقتراني دون الاستثنائي

(فصل مواد البراهين) جمع برهان وهو قياس تؤلف من مقدمات يقينية لكنه ذكر في الفصل غير اليقينية أيضا فالمناسب قول غيره مواد الاقيسة (ثلاثة عشر) سوابه على ماذكره اثنا عشر (صنفا وهي اما يقينية وهي ستة أقسام (الاوليات) وهي مايحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفيه كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء (والمشاهدات) وهي مالا يحكم فيه العقل بمجرد ذلك بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كان الحس ظاهرا فيسمى حسيات كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا فوجدانيات كقولنا انا جوعا وعطشا (والمتواترات) وهي مايحكم فيه العقل بواسطة السماع من جمع يؤمن تواطئهم على الكذب كقولنا محمد عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده (والمجربات) وهي مايحتاج العقل في حزم الحكم فيه الى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى كقولنا السقمونيا تسهل الصفرا (والمقدمات النظرية القياسية) وتسمى قضايا قياساتها معها وهي مايحكم فيه العقل بواسطة لاتغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الاربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمتساويين والوسط مايقترن بقولنا لانه كقولنا بعد الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فهذا الوسط زوج في الذهن عند تصور الاربعة زوج (والوهميات) سوابه والحدسيات وهي مايحكم العقل فيه بحدس مفيد للعلم كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلافهما تشكلاته النورية بحسب قربه من الشمس وبعده عنها وفرق بينهما وبين المجربات بانها واقعة بغير اختيار بخلاف المجربات والحدس سرعة الانتقال من المبادىء الى المطالب وذكر الحدسيات من اليقينيات

اداة في صورة الاسم ككاف الخطاب وهاء الغيبة وقوله وليس هذا الفصل عند النحوي أي لان أهل هذا الفن لا يشترطون فيه ما اشترطه النحاة في ضمير الفصل من كون الخبر مما يلتبس بالمبتدا ونحو ذلك وعلى كون هذا الضمير هو الدال على النسبة يلزم أن تكون الحركات الاعرابية غير دالة عليها بل على العاملية والمفعولية وغيرها وتحقيق المقام يطلب من حواشينا على شرح التهذيب للخبيصي (قوله على ماقتضاه كلامه) أي من ان الرابطة تكون بين المقدم والتالي في الشرطية وظاهر كلام غيره يخالفه وانها انما تكون في الحملية (قوله والكيفية المخصوصة الخ) هو اشارة الى جهة القضايا وقد أجحف المصنف في بيانها (قوله ويؤيده قوله ولابد الخ) أي لان عموم قوله كل قياس شامل للشرطية (فصل قوله فالمناسب قول غيره مواد الاقيسة) أي الشامل للبرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وسيأتي في كلام المصنف

(٨ فتح الرحمن) (قوله النظرية القياس) ست سبق له مقدمات لانه باضافة النظرية الى القياس من اضافة الصفة الى فاعلها أي النظري قياسها

(قوله أو ظنية الخ) هو اشارة الى ما في الاقيسة فالمشهور اشارة للجدل والمقبولات والمسلمات والتشبيهات الى الخطابة والمخيلات الى الشعر والوهميات على ما الصواب التعبير به اشارة الى السفسطة (قوله والثاني) نحو كشف العورة مذموم هذا مثال للثالث لا للثاني وانما مثال الثاني ما مثل به للثالث فتدبر

(قوله فصل قوله المناسب القياس) اى (٥٨) ليشمل البرهان والجدل وبقية الاقيسة (قوله لخطأ مادته الخ) عبارة غيره المغالطة قياس

هو ما عليه الجمهور وبعضهم عدها من الطبيات (أو ظنية) هي (ستة أيضا المشهورات) وهو ما اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة أو لسبب رقة أو رحمة وأنفة فالاول نحو العدل حسن والظلم قبيح والثاني نحو كشف العورة مذموم والثالث نحو مواساة الفقراء محمودة والحمية الانفة وهي الاستنكاف والتكبر قال الله تعالى لن يستنكف المسيح أي لن يتكبر فالعطف للتفسير (والمقبولات) وهي مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كما هو معروف والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ (والمسلمات) وهي مقدمات مسلمة عند الناس أو عند الخصمين كتسليم الفقهاء كون الاجماع حجة (والمشبهات) أي المظنونات وهي مقدمات يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه كقولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق (والمخيلات) وهي مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة تبسط النفس وترغب في شربها واذا قيل العسل مرة مقيئة انقبضت النفس ونفرت عنه والغرض منها انفعال النفس بالترغيب والترهيب والمرة بكسر الميم ما في المرارة وهي هيئة لازقة بالكبد لكل ذي روح غير النعام والابل قاله في القاموس (والمشهورات في الظاهر) هذا في الحقيقة قسم من المشهورات السابقة فلا يعد منها برأسه كما فعله وبقي من مواد الاقيسة الوهميات التي بها يكمل المواد الثلاثة عشر صنفا على ما ذكره وهي مقدمات كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة وهي لا تفيد يقينا ولا ظنا بل مجرد الشك والشبهة الكاذبة كقولنا في صورة فرس منقوشة على جدار أو غيره هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة والغرض منها المغالطة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع وغيره

(فصل) في الخطأ (في البرهان) المناسب في القياس كما مر لغيره (يكون) الخطأ (مادته) تارة (و) خطأ (صورته) أخرى (فالاول) وهو الخطأ في المادة «اما» ان يكون (من جهة اللفظ لالتباس الكاذبة بالصادقة من الاشتراك) اللفظي نحو هذا قرء أي حيض وكل قرء أي طهر لا يحرم الوطء فيه ينتج هذا لا يحرم الوطء فيه وهو كذب (ونحوه) أي نحو الاشتراك اللفظي كقولنا في صورة فرس منقوشة على جدار هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة وهو كذب (أو المعنى) أي أو من جهة المعنى (كجعل العرضي) أي الخارجي كالدائي نحو الضاحك حيوان وكل حيوان صورة نقشية ينتج الضاحك صورة نقشية وهو كذب وجعل الذهني كالخارجي نحو الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث ينتج فالحدوث له حدوث وهو كذب (و) كجعل (النتيجة احدى المقدمتين) نحو كل انسان بشر وكل بشر ضحاك ينتج كل انسان ضحاك اذ النتيجة عين المقدمة الثانية لمرادفة

تفسد صورته أو مادته أو هما جميعا (قوله نحو هذا قرء الخ) هذا في الحقيقة لم يتكرر فيه الاوسط لاختلاف معناه ففساده لذلك أيضا (قوله ونحوه) أي وليس في الاشتراك حقيقة لان لفظ الفرس لم يوضع للصورة (قوله وكل فرس صهال) كأنه راعى لفظ كل فقال صهال بالتذكير والا فالظاهر صهالة لان الفرس مؤنث سماعي وقد اقال هذه فرس باشارة المؤنث نحو الضاحك الخ وكما يقال جالس السفينة متحرك وكل متحرك ينتقل من مكانه فجالس السفينة ينتقل من مكانه وهو متحرك بالعرض والا لما صدق ان كل متحرك ينتقل من مكانه (قوله وكجعل النتيجة الخ) عبارة دقائق الافكار للابهري وفساد المادة أيضا من وجهين أحدهما ان تكون المقدمة نفس المطلوب بسبب تبديل ألفاظ مرادفة كقولنا كل انسان بشر وكل بشر مفكر فكل انسان مفكر ويسمى ذلك مصادرة على المطلوب لا يقال انك الانسان حكمت بان قولنا زيد انسان وكل انسان زيد والمذكور هنا من هذا القبيل أيضا فلا يكون منتجا لانا نقول نحن نذهب في هذا الموضع الى ان التركيب غير منتج بل يحكم فيه انه غلط من حيث انه جعل موجب الاستدلال المطلوب المجهول فان من جهل حمل المفكر على الانسان فقد جهل حمله على البشر فايراد قولنا كل بشر ليعلم بسببه ان كل انسان مفكر غلط انتهى المقصود منه وبه يعلم ما في قول الشارح مع ان فيه مصادرة على المطلوب الموهم ان ذلك يوجبه آخر للخطأ فتدبر

(قوله ان تكون سببا الخ روجه) الداعي لكثرة هذا التقدير ويكفي في بيان متعلق الجار والمجرور تقدير (٥٩) يكون فقط وإما تقدير ان فيما تقدم

الانسان البشر مع ان فيه مصادرة على المطلوب «والثاني» وهو الخطأ في الصورة ان تكون سببا (لخروجه) أي القياس (عن الاشكال) الاربعة كان لا يكون الموضوع داخلا في المحمول كقولنا كل حيوان انسان وكل انسان ناطق ينتج كل حيوان ناطق وهو كذب (أو بالانتفاء) الانسب بكلامه أو لانتفاء (شرط الانتاج) كان تكون كبرى الشكل الاول جزئية أو صغراه سالبة فيخرج الاشكال عن القياس أيضا ولا يخفى ان هذا المعنى يغني عما قبله وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح المطول وغيره

(فصل وهل) الواو للاستئناف (المنطق علم أولا) فيه (خلاف) بين العلماء (حكاه) الامام في المطالب «فالقائل بانه علم وهو المشهور قاسه على ما يسمى علما بالجامع ان كلا منهما تصورات وتصديقات والقائل بانه ليس بعلم نظر الى تعريفه بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي راجع الى اللفظ والتسمية اذ تعريفه بما ذكر لا ينافي كونه علما كما ان تعريف علم النحو بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها اللسان عن الخطأ في الكلام لا ينافي كونه علما ومثل ذلك ذكره بقوله «وكان» أبو نصر «الفارابي يسميه رئيس العلوم وأذكره» أبو علي «ابن سينا وقال هو خادمها وهو) أي خلافهما في ذلك «لفظي أيضا فهو رئيسها باعتبار افادة حكمه فيها وخادمها باعتبار ان نفسه فيها بطريق الآلية والخدمة لها «وهل يمنع من الاشتغال به فيه ثلاثة مذاهب «أحدها ما ذكره بقوله «قال ابن الصلاح والنووي يحرم الاشتغال به» لآثار تهالشكوك كالاشتغال بالفلسفة والشعبذة والتنجيم والسحر والاتي يجوز وهو ما أراده بقوله «وقال الغزالي من لا يعرفه لا يوثق بعلومه» وسماه معيار العلوم والثالث ما ذكره بقوله والمختار جوازه لمن وثق من نفسه بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة وهذا مأخوذ من قول الشيخ تقي الدين السبكي لسائل ما حاصله ينبغي ان يقدم على الاشتغال به الاشتغال بالكتاب والسنة والفقه فاذا رسخ في الذهن تعظيم الشريعة وثق بما يخالف العقيدة فهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث وهذا القول جمع من القولين الاولين (وغايته «أي المنطق (عصمة الانسان) أي حفظه «عن ان يضل فكره) في العلوم (ونسبته الى المعاني كنسبة النحو الى الالفاظ «في كون كل منهما آلة يحصل بها المقصود واليه اشار بقوله (وهو) كالنحو (آلة لغيره من العلوم) لكونه مبنيا على تحريرها (ولا يحتاج الى آلة أخرى لمدونة الخطأ فيه) فكان الخطأ فيه معدوم ولا يخفى ما في تعليله هذا والاوجه ان يقال لحصول الغرض به والا لاحتاج الى آلة أخرى فيلزم الدور أو التسلسل (ويبحث فيه) أي في المنطق (عن الاقيسة النظرية وهي خمسة برهاني) وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية (واقناعي) ويسمى جدليا وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه أو مظنونة (وجدلي) وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة عند الناس أو عند الخصمين (وسوفسطائي) ويسمى مغالطة وهو قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهور أو من مقدمات وهمية كاذبة وله أنواع بينتها في شرح ايساغوجي (وشعري) وهو قياس مؤلف من مقدمات مخيلة تنبسط منها النفس أو تنقبض وأمثلة هذه الاقيسة تقدمت في موادها

(فصل المعلوم) أي الحاصل في الذهن (ينقسم الى موجود) وهو المتحقق في الخارج «ومعدوم» وهو ما لا يتحقق فيه «ولا واسطة بينهما على الاصح خلافا للقاضي» أبي بكر «وامام الحرمين» متأولي هاشم

في قوله اما ان يكون من جهة اللفظ فلاجل اما (قوله كان لا يكون الموضوع داخلا في المحمول) بان يكون الموضوع أعم من المحمول «قوله الانسب بكلامه» أو لانتفاء أي باللام كقوله اولا لخروجه (قوله ولا يخفى ان هذا يغني الخ) ان كان مراده الاعتراض على المصنف فيدفع بان اغناء الاخير عن الاول الاعتراض عليه (فصل قوله الواو للاستئناف) الاظهر انها زائدة لان واو الاستئناف الداخلة على مضارع مرفوع حقه النصب أو الجزم نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن كما بيناه في حواشي الالفية (قوله ولا يخفى ما في تعليله) لان ذكره الخطأ لا يقتضي عدم الاحتياج الى آلة «قوله لحصول الغرض به) أي كما هو يعصم عن الخطأ في غيره يعصم عن الخطأ في نفسه واعلم ان تحقق القول ان المنطق هو القواعد الكلية لا يفتقر الى آلة وهي القواعد الجزئية يفتقر الى آلة وهي القواعد الكلية وأن القواعد الكلية ما لا تقبل خطأ أصلا اما التصورات فلانها ما لا تقبل الخطأ لي ما مر واما التصديقات فلان المدار على البرهان ومقدماته يقينية

(فصل قوله خلافا للقاضي وامام الحرمين) كذا في جمع الجوامع لكن قال المصنف في شرحه ان اطلاق النقل عنهما ليس بجيد لان

الآمدي حكى عن القاضي الوجزين وقال الامام في المدارك ونحن نقطع بنفيها (قوله وسموها بالحال) ظاهره انحصار الواسطة في الحال وعليه جرى في المواقف وقال المحقق الطوسي في تلخيص المحصل وينبغي ان يعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي انتهى وقال في موضع آخر انهم يقولون ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاجرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم انتهى وهذا صريح في ان الممتنع مادة افتراق مطلق الواسطة عن الحال عندهم وقد ذكرنا في حواشي ام البراهين ما ينبغي الرجوع اليه (قوله وهو الاصح عند المتاخرين من المتكلمين الخ) استدلال الاشعري قدس سره على عدم زيادته على الماهية بانه لو كان زائدا عليها عارضا لها كانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروضيتها الوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة أي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم بالوجود (٦٠) وانه تناقض وأجاب السيد بان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود والعدم وانه ليس شيأ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود وكانت موجودة فاذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يعتبر معها بانها موجودة أو معدومة ولا تعني بها ان الماهية منعكسة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وقال ابن كمال باشا انه لا يجدي نفعا في دفع ما قاله الاشعري

من المعتزلة حيث اثبتوها أي الواسطة وسموها بالحال وقالوا المعلوم ان لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه بنفسه فهو الموجود أو باعتبار غيره كالاجناس والفصول فهو الحال وبه عرف تعريفهم له وعرفوه أيضا بعبارة أخرى فقالوا هو صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود (والوجود اما واجب لذاته وهو ما يلزم المحال من فرض عدمه) لان ذاته اقتضت وجوده ومقتضى الذات لازم لها لا ينفك انفكاكه عنها (والاصح ان وجوده) أي الواجب (عين ماهيته) لا زائد عليها (و) قيل (زائد عليها في الممكن) وهذا قول الحكماء (وقيل زائد عليها) في الواجب والممكن وهو قول جمهور المتكلمين (وقيل عينها) فيهما وهو قول الشيخ أبي الحسن الاشعري وهو الاصح عندنا أخرى المتكلمين وعليه جريت في الطلب تبعا لاصله وغيره فما صححه المصنف مرجوح (وقال) الشيخ أبو الحسن (الاشعري وهو) أي الواجب (مشارك لباقي الموجودات في الانية) بكسر الهمزة أي في الثبوت الذهني (لا في معناه) أي كما في الثبوت الخارجي لان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق (واما ممكن) لذاته وهو ما لا تقتضي ذاته وجودا ولا عدما بل هما بالنسبة اليها على السواء وهو أي الممكن (قسمان جوهر وعرض) وسيأتي بيانهما (ولا واسطة بينهما) بجعله الجوهر خاصا بالبسيط والمؤلف (وأثبت) أبو الوفا (ابن عقيل) الحنبلي (بينهما واسطة) وهي الجسم المؤلف بجعله الجوهر خاصا بالبسيط وعلى

ذلك

وانما الذي ينفع في هذه ان الممكن وهو ما لا يقتضي ذاته ان يكون موجودا ولا ان يكون معدوما لما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في حد نفسه عاريا عنهما لا بمعنى ان واحدا منهما ليس عينه ولا جزؤه اذ لا يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية كيف ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي لما كان قابلا للآخر صالحا لان لا يحصل له مع تحقق المعنى المذكور وحينئذ بل بمعنى ان الماهية الممكنة في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا استحالة في خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة انما الاستحالة في خلو زمان خارجا عنهما (قوله أي لا في الثبوت الخارجي) هذا مبني على تفسير الثبوت الانية بالثبوت الذهني ولا وجه لتخصيص الانية بذلك بل الانية التحقق ذهنا وخارجا والواجب مشارك لباقي الموجودات ذهنا وخارجا وليس الوجود الخارجي معنى الواجب ليصح تفسير قول المصنف لا في معناه بل لان الضمير في معناه عائد على الواجب فكان الواجب ان يقول الشارح بدل قول المصنف لا في معناه أي حقيقة لان حقيقته مخالفة لسائر الحقائق لان من صفاته السلبية مخالفته للحوادث ليس كمثله شيء (قوله لان حقيقته الخ) تقدم ما في اطلاق لفظ الحقيقة عليه تعالى (قوله لذاته) خرج به ما يقبل القسمة من الكيف بواسطة انقسام محله

(قوله متصل) هو ما لم يكن بين أجزائه حد مشترك يكون بدءا لبعضها ونهاية للآخر والمتصل بخلافه (قوله والجسم التعليمي) أي المبحوث عنه من العلوم التعليمية وهو الطويل العريض العميق وتمام الكلام عليه في حواشي المختصر في بحث وصف المسند اليه وحواشي التهذيب في بيان النسبة بين النوع الحقيقي والاضافي (قوله (٦١) مالا يقبل القسمة) خرج الكم وخرج بقوله والاقسمة النقطة والواحدة وقوله لذاته احترازا عما ينقسم من الكيف بواسطة انقسام محله كما مر آنفا وقوله ولا يشه فيه الخ خرج به الاعراض النسبية من الاضافة ومن بعدها (قوله بالقياس الى نسبة أخرى) أي معقولة بالقياس الى الاولى كما دل عليه كلامه بعد قال السيد في حواشي التجريد الاضافة نسبة معقولة بالقياس الى الاولى فلا يلزم أن يكون نسبة الاب الى الابن بالابوة ونسبة الابن اليه بكونه ولدا زوجته اضافة واعلم انه اختلف هل الاضافة من الموجودات الخارجية أو من الامور الاعتبارية وكذا كل معقولة أخذت النسبة في مفهومها والفرق بين الاضافة وغيرها ان المعتبر في غير الاضافة نسبة أحد الطرفين الى الآخر كنسبة زيد في الدار فان مجرد نسبة الانسان الى الدار بجهة التكون هي النسبة لا نسبة كل واحد من الطرفين كالابوة والبنوة فان الاضافة في الطرفين كليهما نسبة وتسمى نسبة متكررة واستدل من قال بوجود الاضافة في الخارج بان فوقية السما غير مفهوم السما فتكون موجودة في الخارج وأجيب بانه لا يلزم من مغايرة الفوقية لمفهوم السما ولا من مغايرتها للعدم الصرف ان تكون موجودة في الخارج بل يكفي في المغايرة الوجود الذهني

ذلك فالخلف لفظي (فالجوهر امة الاصل لانه أصل المركبات ومن ثم) أي من هنا وهو انه أصل المركبات أي من أجل ذلك (امتنع اطلاقه) أي الجوهر (على الباري) تعالى (لانه ليس باصل لغيره) حتى يكون جزأله (واصطلاحا قام بنفسه وقال مشايخنا ما قبل لونا واحدا وكم ناواحدا) أي بخلاف الجسم (والعرض ما استحال بقاؤه) لانه على قول المتكلمين لا يبقى زمانين بل ينقضي ويتجدد مثله بارادته تعالى في الزمن الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم من حيث المشاهدة انه مستمر باق وقال الحكماء انه يبقى الا الحركة والزمان والاصوات (واسمه يغني عن تفسيره) لظهوره فالاحتياج الى أفراده بتفسير (وانقسامه عند الحكماء نسمة) بحكم الاستقراء الناقص الذي لا يفيد اليقين اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الموجود وتسمى بالمقولات التسع وهي (كم) وهو ما يقبل القسمة لذاته وهو قسمان منفصل كالاعداد ومتصل كالمقادير وهي الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي (وكيف) وهو ما لا يقبل القسمة والاقسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان (واضافة) وهي النسبة العارضة للجسم بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة العارضة للاب والبنوة العارضة للابن فان كلا منهما نسبة تعقل بالقياس الى الاخرى (وأين) وهو حصول الشيء في المكان وهو اما حقيقي ككون زيد في مكانه الذي يختص به أو غير حقيقي ككونه في مكان لا يختص به ككونه في بيت أو مدرسة أو بلد (ومتى) وهو حصول الشيء في الزمان أو ظرفه وهو الآن فيدخل الحروف الآتية وهو أيضا اما حقيقي وهو حصول الشيء في الزمان الذي ينطبق عليه ككون الكسوف في وقت كذا أو غير حقيقي وهو حصول الشيء في الزمان الذي لا ينطبق عليه ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا ويفرق بين الحقيقي من الزمان والمكان بان الزمان الواحد يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي (وملك) ويسمى جدة وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب ما يحيط به أو بعضه وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بالتعمم والتقمص والتسلح والمحيط المنتقل قد يكون طبيعيا كجلد الحيوان أو غير طبيعي ويحيط بالكل كالثوب أو بالبعض كالخاتم (ووضع) وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبتين كنسبة بعض أجزائه الى بعض بالقرب والبعد والحاذاة وغيرها ونسبة أجزائه الى الامور الخارجة عنه بان تختلف بها الاجزاء في الموازاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء والقعود والانبطاح اذ القيام مثلا يعتبر فيه نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها مثل كون رأسه من فوق ورجليه من أسفل ولا تكفي النسبة الاولى في الوضع والالزم ان يكون الانعكاس قياما (وان يفعل) وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا فهو غير مبدأ الفعل لبقائه بعده (وان ينفعل) وهو كون الشيء مؤثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا فهو غير أثر الفعل لبقائه بعده فان يفعل أو ينفعل انما يقال على التأثير والتأثر مادامها فاذا انقضيا يقال لهذا الفعل والانفعال (وجمعها) أي المقولات التسع مع معقولة الجوهر (يضمهم في

(قوله قمر الخ) قمر مبتدأ موصوف بغزارة الحسن خبره ألطف مصره ويجوز ان يكون خبر المبتدأ محذوف أى هو قمر والغزير الكثير من غزر الشيء يغزر والحسن ضد القبح وفي التحقيق عبارة عن كمال التناسب والتوافق واللطف صفة تفضيل من اللطافة مضافة الى مصر بتقدير مضاف أى أهل مصر وتتابع الاضافات لاتخل بالفصاحة مطلقا لوقوعه في التنزيل والمقصود بافعل التفضيل هنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على من أضيف اليه لانه يشترط فيه ان يكون من جملة ما يضاف اليه وأضافة مصر الى الضمير العائد الى الموصوف يقتضي ان يكون خارجا عنه ولا يكون من جملته (قوله أحد وعشرون نوعا) هي راجعة التسعة كما لا يخفى (قوله وهي صفة تقتضي الحس والحركة) هذا تفسير للحياة في حق الحادث والمراد بالحس الادراك بالحواس قال في المطول في بحث المجاز وتفتقر الى البدن والروح انتهى والحق

ان الروح ليس بشرط للحياة بل القادر المختار ان يوجد الحياة في أى جسم كما وقع الجزع الذي حن للنبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يقال ان الله أوجد فيه الروح أيضا ثم اتصف بالحياة وقوله أى يكون مبدأ لقوتهما بيان لمعنى اقتضائهما له وقوله لقوتهما أى لقوة هي بهما فالاضافة بيانية (قوله وهي صفة بها يرجح الفاعل الخ) هذا التعريف لا يفيد حقيقتها وقال الشيخ ارادة الشيء كراهة ضده (قوله من حيث هو منافر) انما قيد بالحيثية هنا وفيما بعده لان الشيء قد يكون منافرا من وجه دون وجه فاللذة تختص بوجه والالم تختص بوجه آخر (قوله كالصحة والمرض الخ) الصحة كيفية تصدر الافعال عن موضوعها سليمة عن الآفة على المجرى الطبيعي والمرض هيئة تضادها أو هو عدم ملكة لها والفرح طبيعيا كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى داخل البدن وخارجه لانه مركب من فزع وفرح حيث تنقبض الروح أولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فتنبسط ثانيا والوجل قريب من الفرح وهو الروح الى داخله خوفا من مؤذ واقع والغضب حركة الروح الى خارج طلبا للانتقام والخوف قريب من الفزع (قوله لان حصول الجوهر الخ) منه يعلم تعاريفها بادنى التفات (قوله لالفة بينهما) هذا بناء على اعتبار هذا القيد في مفهومه وانه كالترتيب أخص من التركيب والمختار ان الثلاثة بمعنى (قوله والاعتماد) منه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا الى جهة أشغل ومن وضع يده على رق مفتوح تحت ما أحس بميله الى جهة العلو وليس في مغايرته للحركة والطبيعية اشتباه لكونه محسوسا بوجه حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو

قوله قمر غزير الحسن ألطف مصره * قد قام يكشف غمتي لما انتفى) أى اللطف حيث أشار الى الجوهر بقوله قمر والى الكم بقوله غزير بين ممجمة فزاى أى كثير والى الكيف بقوله الحسن والى الاضافة بقوله ألطف والى الاين بقوله مصره والى الوضع بقوله قام والى ان يفعل بقوله يكشف والى الملك بقوله غمتي والى المتى بقوله لما أى حين والى ان ينفعل بقوله انتفى (ويسمى) أي المقولات التسع (مع) مقولة (الجوهر المقولات العشر وقال أكثر المتكلمين الاعراض أحد وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحياة) وهي قوة تقتضي الحس والحركة أى تكون مبدأ لقوتهما (والقدرة) وهي صفة وجودية تؤثر في الشيء على وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم أو يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعة فانها مبدأ للحركة والسكون والطبيعتين (والشهوة) وهي توقان النفس الى أمر مستلذ (والنفرة) وهي بعد النفس عن أمر مكروه (والارادة) وهي صفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والترك (والكراهة) وهي نفرة تعقب اعتقاد الضر في المكروه (والاعتقاد) وهو الحكم الجازم القابل للتغير وهو صحيح ان طابق الواقع والا ففاسد (والظن) وهو ترجيح أحد طرفي النسبة على الآخر (والنظر) وهو الفكر المؤدي الى علم أو اعتقاد أو ظن (والالم) وهو ادراك المنافر للمدرج من حيث هو منافر ويقابله اللذة وهي ادراك الملائم للمدرج من حيث هو ملائم وفي اقتصاره على ذكر العشرة من الاعراض المختصة بالاحياء قصور اذ بقي منها كثير كالصحة والمرض والفرح والحزن والخجل والوجل والغضب والخوف والرجا والرضا وبذلك علم ان في عده الاعراض أحد وعشرين قصورا أيضا (وأحد عشر تكون الاحياء وغيرهم وهي الكون) وهو حصول الجوهر في الحيز (وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون أو في حيز آخر فهو الحركة (والتأليف) وهو ضم شيء الى شيء لالفة بينهما (والاعتماد) ويسمى عند الحكماء ميلا

والزق المفتوح المستكن تحت الماء ويعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزة الطبيعي (قوله والقبض) الفرق بينه وبين العفوصة ان العفص يقبض ظاهرا للسكان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله خلافا لقوم) في مقاصد المقاصد للدبجي وشرحه له ولا يقوم نفسه ضرورة وزعم من لا يبالي كابن الهذيل جواز ارادة عرضه حادثة لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها (قوله خلافا للفلاسفة) هذا الخلاف مبني على الخلاف « ٦٣ » في معنى القيام أهو التبعية في التحيز

طبيعيا وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما تمنعه الحركة الى جهة (والثقل والخفة) فانهما قوتان طبيعيتان للجسم بحس من محلهما يواسطتهما مدافعة هابطة الى المركز بالنسبة الى الثقل أو مدافعة صاعدة عن المركز بالنسبة الى الخفة وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الطوالع (والحرارة) وهي كيفية تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات وغيرها وتقتضي الخفة (والبرودة) وهي كيفية تجمع المتماثلات وغيرها وتقتضي الثقل (والبوسة) وهي كيفية تقتضي صعوبة اتصال الشيء بغيره وانفصاله عنه (والرطوبة) وهي كيفية تقتضي سهولة اتصال الشيء بغيره وانفصاله عنه (واللون) وهي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار غيرها وهو الضوء والظلمة عكسه فهو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار غيرها (والصوت) وهو كيفية قائمة بالهواء بحملها الى الصماخ (والرائحة) وهي كيفية تدرك بالقوة الشامة ولا اسم لها الا من أوجه ثلاثة لانه اما باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن أو بحسب ما يتأثر منها من طعم أو لون كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة أو بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها (والطعم) وهو كيفية مدركة بالقوة الذائقة وأصوله تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة وهو طعم لا حلاوة فيه ولا حموضة ولا مرارة وهذه الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها كما مرت الاشارة اليه (وزاد بعضهم) على الاحد عشر (البقا والموت) فيكونان للاحياء وغيرهم والاوجه انهما للاحياء فقط اذ البقا استمرار الوجود أي للحي والموت عدم الحياة عما اتصف بها وقيل غير ذلك كما ذكرناه في تعليقنا على البيضاوي (والاكثرون على انها) أي الاعراض (مستحيلة البقا) هذا علم مما مر وانما اعاده ليبني عليه قوله (خلافا للرازي) والمعتزلة وجمهور الحكماء في قولهم انها غير مستحيلة البقا بل هي باقية كالجوهر سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر (و) الاكثرون على (انه) أي العرض (لا يقوم بنفسه) لانه صفة موجودة قائمة بمتحيز فلا يقوم بنفسه خلافا لقوم في قولهم انه قائم بنفسه كالجوهر ولا يخفى ما فيه (و) انه «لا يقوم به مثله» أي عرض آخر اذ لو قام به لصار أو تسلسل وخلافا للفلاسفة في قولهم انه يقوم مثله الا انه بالآخرة تنتهي سلسلة الاعراض الى جوهر كالسرعة والبطء للحركة فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة ورد بان السرعة والبطء عارضان للجسم وليسا بعرضين زائدين على الحركة لانهما أمر ممتد يحتاج سكنات أقل أو أكثر باعتبارها تسمى الحركة سريعة أو بطيئة (و) على (ان العالم) الآني بيانه «تفنى جواهره وأعراضه» لقوله تعالى كل من عليها فان أي الا الروح وعجب الذنب فانهما لا يفنيان على الاصح كما بيناه في شرح اللباب « خلافا للجاحظ وابن

أو الاختصاص الباعث ذهب المتكلمون الى ان مناطه هو ان تحيز العرض تابع لتحيز محله فيمتنع قيامه بعرض آخر لان ما يقوم به الشيء يجب ان يكون متحيزا بذاته ليصح كونه تابعا له في تحيزه ولا يتحيز بذاته الا الجوهر وذهب الفلاسفة الى ان مناطه اختصاص شيء بشيء بحيث يصير نسبة له وهو ممنوع تابه ويسمى محلا والباعث حالا كاختصاص السواد بالجسم لا الجسم بالمكان فلا يمتنع قيامه به اذ القيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله عند المتكلمين وصفات المجردات عند الحكماء فقد التحيز فيه (قوله فانهما الا يفنيان) على الاصح) اختلف العلماء في فناء الروح عند النفخة الاولى من النفختين وهي النفخة في القرآن المسمى بالصور فالذي عندهم

والثانية نفخة البعث اما بعد الموت وقبل النفخة فلا خلاف بين المسلمين في بقائها منعمة أو معذبة واختلفوا في عجب الذنب وهو عظم كالخردلة في الصلب وهو آخر سلسلة الظهر وهي من الانسان بمنزلة فقار الدابة وظاهر الآثار اختصاصه بالانسان والمشهور انه لا يفنى لما رواه مسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وعلل ابن عقيل الحنبلي بقاءه بجواز كون الباري جعله علامة للملائكة ان كل انسان يحيى بجواهره التي كانت باعيانها في الدنيا ولولاه لما وزنت الملائكة اعادة الارواح الى أبدان غيرها انتهى ولا يخفى ما فيه ولنظر ما معنى كون الانسان مخلوقا من عجب الذنب وذهب انه يفنى وتأول الحديث بان معناه ان

أنه يفنى الانسان بالتراب وعجب الذنب بالتراب كما يثبت ملك الموت بلا ملك موت (قوله لان الاعراض لاتقوم بنفسها الخ) هذا لا يثبت مدعاها كما هو ظاهر اذ لا مدخلية للقيام بالنفس وعدمه في الفناء والبقاء وفناء الجواهر محسوس فالنزاع فيه مكابرة للعيان (قوله بعدم محالها) أي لانهم كما تقدم يقولون ببقائها لكن يرد عليهم تغير الاعراض مع بقاء المحل والظاهر انهم لا يقولون بقيام العرض بعرض غيره فيلزم من تغير الاول عدمه كما لا يخفى مثلا اذا تغيرت حمرة الخجل بصفرة الوجل فلا شك في انعدام الحمرة مع بقاء محلها (قوله وهو الله تعالى) أي لانه الفاعل الحقيقي وان كان في المعدوم في الظاهر انسان أو حيوان أو تراب (قوله يفني بحدوث ضدها) وهو الملقة هذا مع انه غير ظاهر لان جرم القطة لم يتعدم بل بتغير الصفة لانطرد بالجواهر التي تتعدم ولا يحصل مكانها جوهر آخر كالاحرام المحروقة بالنار « ٦٤ » ونحوها (قوله لا حاجة لهذا) أي اقوله أو عند ضده وقوله لشمول ما قبله وهو قوله لا يخلو

عن شيء من الاعراض لا بالضد من جملة الاعراض (قوله فني اطلاق الضد الخ) تفريع على تفسير الضمير في قوله وهو ضده بممكن من العدم (قوله اذ شرطه) أي الضد (قوله ان يكون وجوديا) أي وما أطلق عليه الضد هنا ليس وجوديا بل معدوم ممكن العدم وكان وجه التجوز ان عدمه لما كان ممكنا كان كأنه وجودي (قوله وهي من فروع الخ) قال في سلاسل الذهب الخلاف في ان المعدوم ليس بشيء مفرع على الخلاف في ان وجود الماهية غيرها أو عينها والاول قول الحكماء والثاني قول الاشعري وهذا في غير الباري تعالى واما وجود الباري تعالى فنفس ماهيته بلا خلاف كذا نقل الرازي في الاربعين في مسئلة المعدوم ثم قال في بضم مسئلة الوجود ذهب الاشعري والبصري الى ان وجود كل موجود ماهيته واطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى ممكنه ليس بحسب مفهوم واحد وذهب ابن سينا الى انه بحسب مفهوم واحد مشترك بينهما وامتاز وجود الواجب بعدم عروضه لماهيته وذهبت طائفة الى اطلاقه عليهما بحسب مفهوم واحد لكن هو زائد على ذاته ثم اختاره قال وقول ابن سينا باطل اذا عرفت ذلك ممن قال بان الوجود عين الماهية يقول اذا زال الوجود زالت الماهية فلا يكون المعدوم شيأ ومن قال بانه غيرها اختلفوا فالفلاسفة قالوا تزول الماهية بزوال الوجود والقائلون بان المعدوم شيء من المعتزلة قالوا يتصور الماهية مع تمرأتها عن الوجود وقال الاشعري المعدوم نفي صرف (قول قوله) أي من ذات نفسه أي فالاضافة في ذاته بيانية لا على معنى اللام

الراوندي في قولهما انه تنفى اعراضه دون جواهره لان الاعراض لا تقوم بنفسها فتبقى بخلاف الجواهر (وفناء الاعراض عندنا) بحصل « بذواتها » أي بفنائها أنفسها لاستحالة بقائها وعند المعتزلة « بحصل (بعدم محالها وقيامها بالجواهر) بحصل (بإعدام معدم) وهو الباري (وقالت المعتزلة) يحصل (بحدوث ضد الجوهر) يعني بحدوث جوهر آخر مضاد له كالنطفة تفنى بحدوث ضدها وهو العلقة « والاكثرون على « ان الجوهر لا يخلو عن شيء من الاعراض أو عن ضده » أي عن ضد شيء منها ولا يخفى انه لا حاجة لهذا لشمول ما قبله له (و) على (انه) أي الجوهر « غير مركب من الاعراض خلافا للنظام » في قوله انه مركب منها وليس شيء لانها قائمة فلا يكون مركبا منها (والمعدوم اما واجب العدم) لذاته (وهو ما يلزم المحال لذاته من فرض وجوده كالجمع بين الضدين أو ممكنة) أي العدم (وهو) أي ممكن العدم (ضده) أي ضد واسبب العدم وفي اطلاق الضد عليه تجوز اذ شرطه ان يكون وجوديا (كالعالم قبل حدوثه) فانه ممكن العدم (والاكثرون على انه) أي المعدوم (معلوم) والاقلون على انه غير معلوم بناء الاول على انه متميز في الذهن وهو الاصح والثاني على انه غير متميز فيه بل هو نفي صرف (والممتنع) لذاته (ليس بشيء اتفاقا) لان الشيء مرادف الموجود (وكذلك الممكن) المعدوم (ليس بشيء) في الخارج (عند الاشاعرة وبعض المعتزلة) وعند بعضهم انه شيء يعني انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود (وهي) أي الخلافية في ان الممكن المعدوم شيء أولا (من فروع الخلاف في ان الوجود عين الماهية أولا) أي بل زائد عليها فالقائل بانه عينها يقول بأن الممكن المعدوم ليس بشيء والقائل بانه زائد عليها يقول بان الممكن المعدوم شيء هذا مقتضى كلامه والاصح على القول بان الوجود زائد ان الممكن المعدوم ليس بشيء أيضا فانه فيه انما يأتي على مرجوح

(فصل العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته) أي من ذات نفسه فيشمل صفاته تعالى وليس مرادا واما تعريفه على رأي الاشعري ومن تبعه بانه ماسوى الله تعالى وعلى رأي جمهور المتكلمين بانه ماسوى الله تعالى وصفاته فلا يشملها ووجهه في الاول انها عند القائل به ليست عينا ولا غيرا (وينقسم) أي العالم (الى روحاني)

«قوله ينقسم الى مؤثر الخ» الجواهر المجردة عن المادة الغائية عن حواس الانسان اما مؤثرة في الاجسام وهي العقول السماوية والملأ الاعلى على عرف حملة الشرع واما مدبرة وهي اما علوية تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الملكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع واما سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما مدبرة للبسائط الاربعة وهم ملائكة العرض المشار اليهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم جاءني ملك البحار الخ واما مدبرة للاشخاص الحزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة واما غير مؤثرة ولا مدبرة وتنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان كما فصل في موضعه «قوله الى أثيري» لم يذكر الشارح انه منسوب كما ذكره فيما بعد في قوله عنصري وظاهر قوله وسميت أثرية الخ انها منسوبة الى الاثر وحينئذ فالنسبة على غير قياس اذ القياس أثري وقال الدواني في شرح الهياكل الاثير في اللغة الخالص المختار من كل شيء سمي الفلك به لشرفه والباء فيه اما للالصاق كما في احرى وداودي أو للنسبة كما يقال الاجسام الفلكية «قوله أي لا لون لها» لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها كما هو شأن الملون واللازم باطل لانا نرى الكواكب وأنوار الماء والزجاج والبلور ككونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وعلى تسليمه لا يسمى في الفلك الثامن والتاسع والقائل ان يمنع كون الماء وما معه ملونة وكونها مرئية (٦٥) لا يقتضي ذلك لان كل ملون مرئي

بضم الراء وهو الجواهر المجردة عن المادة (وجسماني) بكسر الجيم وهو الجوهر غير المجرد عنها (فالاول) وهو الروحاني (ينقسم الى مؤثر في الاجسام والى مدبر) لها والى غيرهما وقد بينتها مع تفاريعها في شرح الطوالع واغفلها المصنف لخفائها ولان جمهور المتكلمين لا يثبتونها (والثاني) وهو الجسماني (ينقسم الى بسيط وهو ما لا ينقسم) وفي نسخة ما لم ينقسم (الى أجزاء) مختلفة الطبائع كالماء (و) الى (مركب وهو ضده) أي ما ينقسم الى أجزاء مختلفة الطبائع كالحيوان (والبسيطة تنقسم الى أثيري وهو الافلاك بما فيها) من الكواكب وسميت أثيرية لان لها آثارا في عالم الكون والفساد من الحوادث اليومية (ويسمي العالم العلوي) بضم العين وكسرها (وهي باسرها شفافة أي لا لون لها) ولفظا أي ساقطا من نسخة (والكواكب مضيئة بالذات الا القمر فانه) أي القمر أي ضوءه (من الشمس) أي من ضوئها (وعنصري) عطف على أثيري (وهو) منسوب الى العنصر وهو الاصل وجمعه (العناصر) وهي المرادة (بما فيها) من المولدات واما العنصري فجمعه العنصريات خلاف ما أفهمه كلامه (وتسمي) أي العناصر بما فيها (العالم السفلي) بضم السين وكسرها وعالم الكون والفساد لقبولها لهما بان يخلع لكل منها صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر آخر وهي معنى الكون فينقلب كل منها الى احد الثلاثة الباقية فتكون

من غير عكس «قوله فانه من الشمس» أي لتفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال لم القمر كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحركت هذه الكرة أيضا

(٩ فتح الرحمن) حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر فلا يزال كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى تتم حركة فلكه بنصف دورة فتتم أيضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه لنا فيرى بدرا وحينئذ لا يتم نوره مستفادا من نور الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند استقبال وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه «قوله وهو منسوب الى العنصر» ما أحسن هذه التوطئة لقول المصنف وهو العناصر فان مقتضى كلام المصنف ان الضمير عائد الى العنصري وجمع العنصري عنصريات لا عناصر فجعل الشارح الضمير عائدا الى العنصر الذي دل عليه لفظة عنصري بنسبته اليه فتدبر وهذا بيان ما أشار اليه الشارح بقوله واما العنصري الخ «قوله الى أحد الثلاثة الباقية» أي غير ما فرض من الاربعة منقلبا مثلا الماء ينقلب الى النار والهوا والارض وهكذا فالماء ينقلب حجرا كما يشاهد في بعض العيون وهو الحجر المسمى بالمرمر والحجر الجبلي ينقلب ماء كما تفعل أصحاب الاكسير كما قيل من حل الطاق استغنى عن الخلق والهوا ينقلب ماء كما يرى في فلك الحيال والماء ينفك هواء بالحر الشديد كما يشاهد من تحلل الابخرة والهوا ينقلب نارا كما يشاهد في كور الحدادين والنار تنفك هوا كما يشاهد في الشعلة المنفصلة عن المصباح

(قوله وتحرير ذلك ان العنصر الخ) نازع في المواقف في كونها أربعة لايجوز ان لايكون أربعة بل الحق أحد الاقوال التي تذكر وتذكر الاقوال التي ذكرها الشارح ثم اذ ذكر أيضا ان النار حارة يابسة لانها تفني الرطوبات وان الهواء حار رطب والماء بارد رطب وطبيعته الجمود والارض باردة يابسة (قوله عن المركز الى قوله والاول اما ان يكون طالبا للمحيط الخ) قال في شرح المواقف بعد ما مر على تسليم كونها أربعة لانسلم ان (٦٦) أحوالها ما ذكر فلم لايجوز ان تكون كلها خفيفة طالبة للمحيط أو كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون مافيها من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة

(فصل قوله لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن) وأما نهيه عن الجدل في مسئلة القدر فذاك حيث كان تعنتا ولجاجا واستدل أيضا في المواقف على طلب الجدل بمجادلة النبي صلى الله عليه وسلم لابن الزبعري قال الشارح روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لايعقل انتهى وقال الذي قاله محل نظر فقد صرحوا في أسباب التنزيل انه لما قال ابن الزبعري ذلك سكت رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتظر الوحي فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون (قوله أي بها الضد) الظاهر ان النسخة التي وقعت للشارح هنا محرفة والصواب انما الفرض بالعاء والراء والضاد أي التقدير وان هذا هو المذكور في كلامهم قال ابن الانباري في حد الاعراب وقال قوم يجوز الفرض في بعض الصور كان سأل من جواز تقديم خبر المبتدا فله ان يفرض في المفرد وله ان يفرض في الجملة لان من سأل عن الكل فقد سأل عن البعض انتهى ونقله من خط ابن هشام ونقله السيوطي في الاقتراح بحروفه ويشهد لتحريف ماشرح عليه الشارح عدم مناسبة التسمية على الوجهين المذكورين كما لايخفى على المتأمل

الانقلابات التي عشرة هذا على المشهور من ان العناصر أربعة فان زيد عليها البخار كما فعله المصنف بعد صارت خمسة فتصير الانقلابات عشرين (والعناصر أربعة خفيفان النار والهوا وثقيلان الارض والماء) وتحرير ذلك ان العنصر وهو ما تحت فلك القمر اما ان تكون حركته عن المركز أو عن المحيط أولا والثالث باطل لما تقرر في محله من ان جهة الحركة اما المحيط أو المركز والاول اما ان يكون طالبا للمحيط وهو الخفيف المطلق وهو النار أولا يكون طالبا له وهو الخفيف المضاف وهو الهوا اذ خفته بالاضافة الارض والماء والثاني اما ان يكون طالبا للمركز وهو الثقيل المطلق وهو الارض أولا يكون طالبا له وهو الثقيل المضاف وهو الماء اذ ثقله بالاضافة للنار والهوا (ولا صح ان بعضها) أي العناصر ليس أصلا للباقي منها بل كل منها أصل برأسه لما مر من اختلاف حقائقها (وقيل أصلها النار) لشدة بساطتها وتحصل البواقي منها بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة وقيل أصلها (الهوا) لرطوبته ومطاوعته للانفعالات والاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات وتحصل النار منه بالحرارة المطلقة فهي هوا لطيف الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فيهما هوا متكاثف تكاثفا متفاوتا وقيل أصلها الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فيحصل من تخلخله الهوا والنار ومن تكاثفه الارض وهذا أسقطه المصنف (وقيل) أصلها (الارض) لشدة كثافتها وتحصل البواقي بالتلطف الواقع على مراتب مختلفة (وقيل) أصلها (البخار) وهو ما يرتفع من الماء كالدخان لتوسطه بين الاربعة في اللطافة فيازدياد لطافته يصير هوا ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا

(فصل الجدل مطلوب شرعا) لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن (وهو) لغة شدة الخصومة وعرفا (شريعة) أي طريقة (وضعت لاظهار الحق وضبط المناظ) من النوط وهو التعلق يقال نيط الامر بكذا أي علق به (ولهذا) أي ولاجل انه شريعة الى آخره (يجب على السائل) عن الحكم (الانتا) أي الانتساب (الى مذهب ما) ليعرف انه طالب الحق (قال ابن فورك ولايجوز أن يكون السؤال عاما والجواب خاصا) لعدم الاكتفاء به (ويسمى الرض) أي الصد فكان المجيب صد السائل بما لايفيده وفي نسخة الرض بمعجمة أي الدق فكان المجيب دق السائل بما لايفيده (والمختار جوازه كعكسه) وهو ان يكون السؤال خاصا والجواب عاما (والساعد) أي الدين (في الفروع) الادلة (السمعيات) لانها مكتسبة منها كما ان الساعد في الاصول العقليات (ثم اما ان يكون) المساعد (متفقا عليه) بين الخصمين (فيصح الاستناد اليه) أي الاعتماد عليه (أو) يكون (مختلفا فيه فان كان مقبولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل كالمفهوم) أي مفهوم المخالفة (يحتج به الحنفي) القائل بعدم حجيته على الشافعي القائل

(فصل قوله المطالب) أي الكلمات التي يطلب بها السؤال عن وجود الشيء أو وصفه الى آخر ما يأتي في كلام المصنف (قوله أصل الوجود) أي اثباتا أو نفيا بالتوافق قول غيره هي التي يطلب بها وجود الشيء أولا وجوده كقولك هل الحركة موجودة (٦٧) أولا موجودة وتسمى بسيطة والتي يطلب

بها الوصف مركبة لانه قد أخذ فيها شيآن غير الوجود فان المطلوب فيها وجود القيام لزيد في مثال المصنف أو عدم وجوده والوجود في البسيطة محمول وفي المركبة رابطة ويسمى وجود الشيء عليه لانه منسوب الى محل لا يستقل عنه بها (قوله فيقال مانع يقذف بالزبد) فيقال هذا ليس خاصة للخمر فلا يكون رسما (قوله بمعناها الاول) وهو شرح اللفظ ولا يخفى ان الحروف يجوز تذكيرها وتأنيثها باعتبار كونها لفظا أو كلمة والشارح بينهما فقال أولا بمعناها وقال ثانيا بمعنييه (قوله بين الثانين) تثنية ما والمراد بها المطلوبان فهي اسم فلا يرد ان التثنية من خواص الاسماء وما حرف (قوله تصور شيء آخر) أورد عليه أيان ومتى فان المطلوب بكل منهما السؤال عن الزمان وأجيب بان المطلوب تميز السؤال عن مطلق الزمان وبيان السؤال عن الزمان

(والشافعي عليه بالمرسل) أي وكالشافعي القائل بعدم حجية المرسل اذا لم يعتضد لا يحتج به على الحنفي القائل بها مطلقا (فهو) أي المساعد المختلف على الوجه المذكور (الممتنع) فلا يصح الاستناد اليه لعدم افادته عند المستدل به (واما العكس) وهو ان يكون المساعد المختلف فيه ممنوعا عن جهة المعترض مقبولا به من جهة المستدل (كالمفهوم يحتج به الشافعي) القائل بحجيته (على الحنفي) القائل بعدمها (فمذاهب) ثلاث أحدها يجوز مطلقا كغيره من الادلة ثانيها لا يجوز مطلقا كعكسه السابق (ثالثها) وهو (المختار ان كان لاما خذ طما) أي للخصمين (سواء جاز) الاستناد اليه للحاجة اليه (والا) أي وان كان لهما مأخذ سواء (فغيره) أي فغير جائز الاستناد اليه لعدم الحاجة اليه وهذا القول جامع للقولين الاولين

(فصل أمهات المطالب) أي أصولها (أربعة هل وما وأي فاما هل فيطلب بها أصل الوجود) للشيء المسئول عنه (أو وصفه) فمطلبها على وجهين السؤال عن أصل الشيء كقولك هل زيد موجود أو عن وصفه كقولك هل زيد قائم (واما ما فيطلب بها شرح الاسم والتمييز والحقيقة) فمطلبها على ثلاثة أوجه السؤال عن معرفة اللفظ كقولك ما القمار فيقال الخمر أو عن معرفة الشيء برسمه كان يقال ما الخمر مريدا معرفته برسمه فيقال مانع يقذف بالزبد أو عن معرفته بحقيقته كان يقال ما الخمر فيقال المسكر من ماء العنب (واما لم فيطلب بها أصل الدليل وبيان دلالته) فمطلبها على وجهين السؤال عن دليل الشيء أي علته كان يقال لم حرم الخمر فيقال لاسكارها أو عن بيان دلالته على المطلوب كان يقال لم كان الاسكار علة لتحريم الخمر فيقال لانه يغيب العقل المطلوب حفظه واعلم ان مطلب ما بمعناها الاول متقدم على مطلب هل بمعنييه لانا لا يعرف معناه لا يطلب وجوده ولا وصفه ومطلبها الثاني والثالث متأخر عن مطلب هل بمعناها الاول لان ما لا يعرف وجوده لا يطلب تمييزه ولا ماهيته فهل بمعناها الاول متوسطة بين الماهيتين متأخرة عنها بمعناها الثاني تستدعي أولا فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بخاصة أو حقيقية ثم طلب وصفه ثم طلب كيفيته بمعنييها (واما أي فيطلب بها تمييز تفصيل ما عرفته جملة) أي ما عرف اجمالا جماعا كان أو جنسا أو غيره (عن غيره) متعلق بتمييز فمطلب أي تمييزا أجمل كأن يقال أي الثياب عندك فيقال كتان أو صوف وكان يقال أي شيء الانسان في ذاته فيقال الناطق وكان يقال أي الفريقين خير فيقال أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والمجمل وهو هنا الامر العام المشترك فيه مضمون ما أضيف اليه أي كالثوبية في الاول والشيئية في الثاني والفريقية في الثالث (واما مطلب كيف وأين ومتى وغيرها) كم وكم وأنى وايان (فداخل في مطلب هل) وما عطف عليها فكم من حيث انها تشارك هل في طلب التصور فقط والا فهي مخالفة لها من حيث ان المطلوب بكل منها تصور شيء آخر اذ المطلوب بكيف تصور الحال وبين تصور المكان ومتى تصور الزمان ويقاس بالبقية ما يناسبها وقد بينته في مختصر التلخيص وشرحه

(فصل السبب) لغة ما يتوصل به الى غيره وعرفا (ما يلزم من وجوده الوجود) للمسبب (ومن عدمه

الاستقبال (فصل قوله السبب ما يلزم) اعلم ان السبب والشرط والمانع من أقسام الحكم الوضعي كما أتى في كلام المصنف وتقرر في الاصول فانهم بعد ان عرفوا الحكم الشرعي بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع لهما قالوا ان الوضع نصب الشارع أمارة على الطلب والاباحة سببا أو شرطا أو مانعا وحينئذ فما الواقعة في عبارتها عبارة عن حكم وضعي وبهذا يندفع اعتراضات كثيرة عن

العدم)له خرج بالقيد الاول الشرط وبالثانى المانع وسيأتيان (لذاته)زاده ككثير ليدخل فى تعريفه ما اذا تخلف الحكم عند وجوده لوجود مانع أولفقد شرط وما اذا وجد عند عدمه لتخلف سبب آخر والتارك لهذا القيد اكتفى بتبادره الى الفهم(وهو)أى السبب(اماقولى يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند الاشعرى والحذاق من الشافعية سواء استقل به)أى القول(المتكلم كالابراء والعتق والطلاق والرجعة فتقترن الحرية فى العتق بالراء من قوله أنت حر)ويقترن الطلاق (بالقاف من) قوله أنت (طالق) وقس عليهما الابراء والرجعة وغيرهما وأم لم يستقل به المتكلم كالمعاوضات محضة كانت كالبيع أوغيرها كالخلع (وغيرها) أى غير المعاوضات كالهبة والوصية(على الاصح)متعلق بقوله يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ ومقابل الاصح ماذكره بقوله(ونقل الرافعي عن الاكثرين ثبوت الحكم)أى حكم السبب القولى (عقب اللفظ) استقل به المتكلم أولا (واما فعلى فيقترن حكمه به) أى بالفعل أى بآخره (كقتل الكافر يستحق به استحقاق السلب)للقاتل وماذكر هنا من اقتران الحكم بآخر الفعل مفرع على قول الاشعرى والحذاق فيما مر فى القولى واما على مانقله الرافعي على الاكثرين فظاهر ان اقتران الحكم يكون عقب الفعل ويدل له قول المصنف في قواعده واما الفعل ففيه الخلاف السابق أى فى القولى (وقد يتقدم الحكم على السبب)أى على آخره فى الامور التقديرية) أى المقدرة بعدد كالدية والرضاع والجلد فى الحد لكن التقدير انما يكون في بعضها كالدية تورث عن القتيل، قال فى قواعده فانا نقدر دخولها في ملك القتيل قبيل آخر جزء من حياته والا لم تورث ولم تنفذ فيها وصاياه وديونه ، والشرط لغة الزام الشيء والتزامه(وعرفا ما يلزم من عدمه العدم) للمشروط ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) قد علم بيان ذلك من سابقه وعرف العزالى الشرط بما حاصله انه ما يوقف عليه تأثير المؤثر وليس نفس المؤثر ولا جزؤه(وهو)أى الشرط (على أربعة أقسام عقلى كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلاة) مثالا(ولغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق) في قوله ان دخلت الدار فانت طالق(وعادى كالغذاء للحيوان) والغذاء بكسر أوله وبذال معجمة معدودا ما ينغذى به من الطعام والشراب واما بالفتح والمد فالداء طعام الغدوة(والاخيران)أى اللغوى والعادى أى مثالاهما دخول الدار لوقوع الطلاق والغذاء للحيوان (من قبيل الاسباب) أى لا من قبيل الشروط لانطباق تعريف السبب عليهما ولو مثل بما مثل به غيره للاول بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وللثانى بنصب السلم لصعود السطح لما قال ذلك ولكان هو المناسب لكلامه لان كلامه فى الشروط وتعريف الشرط منطبق على ما مثل به غيره (والمانع» لغة الحائل وعرفا(عكس الشرط وهو مايلزم من وجوده عدم الحكم» ولا يلزم من عدمه عدم الحكم ولا وجوده لذاته (كالابوة)فانها «تمنع القصاص» فى قتل الاب لولده «وكلها» أى السبب والشرط والمانع (من أحكام خطاب الوضع)وهو الخطاب الوارد بكون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا(وهو) أي المانع (اما ان يمنع الحكم فى الابتداء أو الدوام كالكفر والحدث في العبادة) فانهما يمنعان انعقاده ابتداء وصحتها دواما (كالرضاع فى النكاح) فانه يمنعه ابتداء ودواما بمعنى أنه يمنع انعقاده ابتداء ويبطله دواما (واما ان يمنع الحكم في الابتداء لا) فى (الدوام كالاحرام) بنسك فانه (يمنع ابتداء النكاح لا دوامه وكذلك أمن الامة) أي الزنا (فى نكاح الامة)أى فانه يمنع نكاحها ابتداء لا دواما (واما عكسه)أى وهو ان يمنع الحكم فى الدوام لا فى الابتداء (فكدخول المسلم في ملك الكافر) بخيار أورد بعيب فانه لا

الذي يقارن دخول الوقت ونحوه وقوله أو لفقد شرط أى كفقد العقل أو البلوغ أو الوقت ، قوله خلافا سبب آخر) كالبول الذى يخلف عدم النوم الذي هو أحد أسباب وجوب الطهارة (قوله لكن التقدير) انما يكون فى بعضها اشارة الى ان قول المصنف في الامور التقديرية على حذف مضاف أى بعض الامور التقديرية (قوله قد علم) بيان ذلك من سابقه أى بيان قوله لذاته حاصله انه عائد على الجملة الثانية وانه احتراز عما اذا قارن وجود الشرط وجود السبب فان لزوم المسبب لوجود السبب لا لوجود الشرط وليس عائدا الى الجملة الاولى وانه احتراز عما اذا قارن عدم الشرط وجود السبب اذ لا تأثير لوجود السبب حينئذ كما علم مما مر وتحقيق الكلام فى ذلك يطلب من حواشينا على أم البراهين (قوله لما قال ذلك)أى قوله والاخيران من قبيل الاسباب لانه انما قال لكونه مثل بما ذكر لان ما مثل به غيره

(فصل قوله سكون العين) أي على انه بناء للمفعول من عرف وكان المصنف آثر ماذكره لاختصاره حروفا على المشهور في مثله من قولهم بالبناء للمفعول أو بضم أوله وكسر ماقبل آخره أو لايهام الاول من هذين قراءة بالتضعيف تأمله (قوله على الصانع) اسم الصانع اشتهر على ألسنة المتكلمين ولم يرد في الاسماء قال بعضهم ولكنه قرئ، شاذا صنعة الله ثم اكتفى في اطلاق الاسماء بورود الفعل اكتفى بمثل ذلك انتهى وأين هو من قوله صنع الله الذى أتقن كل شيء هذا وقد مر في الديباجة مايغنى عن ذلك فتفطن (قوله ومنعه الغزالي الخ) نقل عن الامام الشافعي كرم الله وجهه انه قال من انتهض لطلب مدبره فانتهى الى موجود ينتهي اليه فكره فهو مشبه وان اطمأن الى تقدم الصرف فهو معطل وان اطمأن الى الموجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الصديق الاكبر العجز عن درك الادراك ادراك أي اذا انتهى عاملك الى ان تسلم العجز عن معرفته فقد عرفت الحق وقال الصديق أيضا سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته وقد قيل (٦٩) حقيقة المرء ليس المرء يدركها *

يمتنع ابتداء ويمتنع دواما بان يبقيه في ملكه بل يزيل ملكه عنه

(فصل قال المتكلمون بعرف الشيء) بسكون العين (بامور ثلاثة) أحدها (باثارة) جمع أثر وهو العلم بفتح العين واللام كالاستدلال (بالمصنوع على الصانع) وثانيها (بحسب ذاته) أي بذات الشيء (المخصوصة) به كان يقال ما الانسان فيقال حيوان ناطق (و) ثالثها (بالمشاهدة) له (والباري سبحانه وتعالى يعرف بالاول والثالث عندنا) أي أيها الاشاعرة ومن تبعهم قطعا وفي الثاني أي وفي كونه تعالى يعرف بالثاني (خلاف جوزه المتكلمون) أي جمهورهم قالوا لانا مكلفون بمعرفة وحدانيته ومعرفتها متوقفة على معرفة حقيقته (ومنعه الامام والغزالي والحكماء) وأجابوا عن احتجاج الاولين بانا لا نسلم انها متوقفة على معرفة حقيقته وانما تتوقف على معرفتها بوجه ما (قالوا ومن ثم) أي من هنا وهو انه تعالى لا يعرف بحقيقته أي من أجل ذلك (عدل موسى صلى الله عليه وسلم عن جواب سؤال فرعون بما عن الحقيقة) في قوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين (فاجاب بالصفة) في قوله تعالى حكاية عنه قال رب السموات والارض وما بينهما (تنبيها) أي عدل عن الجواب بالحقيقة المسئول عنها الى الجواب بالصفة للتنبيه (على ان حق السؤال ان يكون عنها) أي عن الصفة أي عن معرفته بها لا عن معرفته بالحقيقة اذ لا يمكن معرفتها في الدنيا عند المحققين ولا في الآخرة عند بعضهم وهو المختار قال تعالى ولا يحيطون به علما (وتوقف القاضي) أبو بكر في كونه تعالى يمكن معرفته بحقيقته أو لا لتعارض دليليهما عنده (وقال) السيد (الجنيد) تأييدا للقول الثاني (والله ما عرف الله) أي بحقيقته (أحد الا الله) تعالى

(فصل) في أقسام تقدم الشيء على غيره (قال الحكماء تقدم الشيء على غيره منحصر في خمسة أقسام أحدها التقدم بالعلية) بمعنى ان وجود المتأخر يجب بوجود المتقدم (كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم) وتقدم الشمس على ضوئها (الثاني التقدم بالطبع والذات) بمعنى ان المتقدم يوجد بدون المتأخر ولا

فكيف كيفية الجبار في القدم

(قوله وتوقف القاضي) أي في معرفته في الآخرة وهذا مانقله الآمدي في ابكار الافكار ونقل الشريف عنه في شرح الارشاد القطع بالمنع (قوله والله ما عرف الله الا الله) لا يخفى ان الاستثناء من النفي اثبات فيلزم اسناد المعرفة الى الله لان معنى قوله الا الله ان الله عرف نفسه وقد صرحوا بان المعرفة لا تطلق عليه لايهامها سبق الجهل الا ان يقال ذلك في الاطلاق صريحا واستلزاما لا التزاما وتيمما كما هنا

(فصل قوله والذات) عطف تفسير على الطبع اشارة الى ترادف التقدم بالذات للتقدم بالطبع وصاحب المواقف خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا تعقل ذات اثنين وهي ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتهما سواء فرض لهما وجود أم لا بل ذاك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه أراد بالتقدم بالعلة ماسوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج ومنهم من جعل التقدم بالذات مرادفا للتقدم بالطبع القسيم للتقدم بالعلية الشامل للعلل الناقصة كلها واليه ذهب الاصفهاني في بحث الاضافة قال السيد في شرح المواقف وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان مقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان مقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا التقدم الطبيعي شامل للعلل الناقصة كلها

(قوله ولا يكون في وجوده) أي المتأخر (قوله ولا يكون المتقدم علة تامة له) احترازا على التقدم بالعلية (قوله التقدم بالشرف) قال بعضهم ان أريد بالتقدم معناه لغة فهو غير حاصل في الشرف وان أريد معنى آخر وقيل زيادة الشرف سبب التقدم في المجالس الحسية (قوله لايجامع فيها القبل البعد) اى معها (قوله ان تؤمن بالله) أي تصدق بوجوده وبصفاته الواجبة له تعالى وقد وقع السؤال بما ولا يسأل بها الا عن الماهية كما مر آنفا لكن الظاهر انه صلى الله عليه وسلم علم انه يسأله عن متعلقات الايمان لا عن حقيقته والا كان الجواب الايمان التصديق وانما فسر الايمان بذلك لان المراد من الايمان الايمان الشرعي ومن الحد اللغوي حتى لايلزم تفسير الشيء بنفسه وحمله الابن على الحقيقة مع الاباء

السؤال بما بحسب الخصوصية انما يكون عن الحقيقة لا عن الحكم وعلى هذا فقوله ان تؤمن الخ من حيث انه جواب السؤال المذكور يتعين ان يكون حدا لان المقول في جوابه انما هو الحد فان قلت لو كان حدا لم يقبل جبريل عليه السلام صدقت في جوابه كما في مسلم لان الحد لايقبل التصديق قلت هو لايقبل التصديق من حيث انه تصور للمحدود وعقله من حيث حمله على المحدود والحكم به عليه كما مر لفظا تحقيقه لانه دعوى فاعمل التصديق بذلك الاعتبار وأعاد لفظ الايمان للاعتناء بشأنه وتفخيم الامر (قوله وملائكته) الايمان بهم التصديق بوجودهم وانهم كما وصفهم الله عباد مكرمون (قوله وبكتابه) الاضافة للجنس فالمراد بكتبه

يوجد المتأخر مدونا ولا يكفي في وجوده وجود المتقدم ولا يكون المتقدم علة تامة له (كتقدم الواحد على الاثنين) وتقدم الجزء على الكل (الثالث) التقدم (بالزمان) بمعنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد فيه المتأخر «كتقدم الاب على الابن الرابع» المتقدم «بالرتبة اما حسا» طبعا كان كتقدم الرأس على الرقبة أو وضعا «كتقدم الامام على المأموم أو عقلا» طبعا كان (كتقدم الجنس على النوع) أو وضعا كتقدم بعض مسائل العلم على البعض فاقسام المتقدم الرتبي أربعة الحسي الطبيعي والحسي الوضعي والعقلي الطبيعي والعقلي الوضعي (الخامس التقدم بالشرف) بمعنى ان المتقدم أشرف من المتأخر (كتقدم العالم على المتعلم) ومنع المتكلمون الحصر في الخمسة فزادوا تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس واحدا من غير الزمان وهو ظاهر ولا بالزمان لان كلا من اليوم والامس زمان ويستحيل ان يكون للزمان زمان آخر والحق ماص وهذا راجع الى التقدم الزماني والتقدم الزماني لايقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر يقع في زمان غيرهما بل التقدم الزماني يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لايجامع فيها القبل البعد وأجزاء الزمان بعضها مع بعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل نفس المتقدم ويجوز حمل هذا على المتقدم الرتبي

(فصل) في أقسام أركان الدين (أركان الدين ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان لحديث جبريل عليه السلام) في البخاري وغيره حيث قال للنبي صلى الله عليه وسلم ما الايمان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث قال «الاسلام قال الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به شيأ وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان وفي رواية وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال ما الاحسان قال ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك (الاول) من الثلاثة «الايمان وهو عند الاشعري وأبي حنيفة) وغيرهما «تصديق القلب» بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة «والاعمال» أي أعمال الجوارح من الشهادتين والصلاة وغيرها «مكملات له وصفية لاجزئية» أي وصفا لاركنا (والجمهور) على (انه التصديق مع العمل) فالعمل على قولهم ركن لاوصف وجمهور المحققين وهو المختار

والايمان بها التصديق بأنها كلام الله وان ما اشتملت عليه حق وانظر نكتة اعادة الباء فيه وفيما بعده وتأخيرهما عن الايمان بالملائكة واعماله بالنسبة للرسل تأخير ايجادهم عن الملائكة وان كانوا أفضل من الملائكة وفي بعض النسخ بدل وكتابه ولقائه وهو الموافق لرواية البخاري ومعنى لقائه يرجع الى معنى البعث (قوله وتؤمن بالبعث) أي تصدق بالبعث من القبور وما بعده كالصراط وأعاد تؤمن لانه ايمان بما سيوجد وماقبله ايمان بالموجود في الحال (قوله المفروضة) احترازا عن صدقة التطوع فانها زكاة لغوية أو من المجملة قال الزركشي والظاهر انها للتأكيد (قوله كأنك تراه) جملة حالية من فاعل تعبد والرابط الضمير المنصوب بكان على انه اسم أي تعبد الله مثل حال كونك رائيا له (قوله ضرورة) خرج مالم يعلم ضرورة انه جاء به كالاجتهادات (قوله فالعمل على قولهم ركن) قال التفتازاني الا ان التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه قلت قد

لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة أجيب بأن التصديق بالقلب باق والذهول انما هو عن حصوله (قوله بشرط الاتيان بالشهادتين) أى فالعمل شرط صحة لاشرط كمال كما هو مذهب اليه القول الذى ذكره المصنف (قوله وعن مالك انه يزيد وينقص) قيل انما قال ذلك خشية ان يتأول عليه موافقة الخوارج (قوله ولكن ليطمئن قلبي) أى لازداد بصيرة وسكون قلب بمضامة البيان الى الوحى والاستدلال فان عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين قال الكمال ابن أبى شريف في حواشي العقائد السيد ابراهيم عليه الصلاة والسلام انما طلب الترقي من علم اليقين الى عين اليقين وهو طلب مقام أعلى من غير نظر منه الى زيادة الايمان وبهذا يجمع بين قوله وقول سيدنا على رضى الله عنه لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وجمع بينهما العز بن عبد السلام تفسير الاطمئنان بسكون القلب عن طلب دونه الكيفية وأوضحه بانه لايخفى ليس المراد الاطمئنان بالايمان بالقدرة على الاحياء واعلم ان السيد الصفوى نقل في انموزجه كلام المواقف ثم قال واقول وبالله التوفيق لعل مراد الامام نفى أبى حنيفة لان مذهبه ان الايمان تصديق وافرار ولايزيد ولاينقص ان أصل الايمان أى ما يخرج به عن الكفر ويتصف المرء به بالايمان وهو كونه مؤمنا وهو حقيقة التصديق وأقل مالابد منه ويتحقق في الضعيف والقوى لاينقص بوجه والا لم يبق الجزم والتصديق (٧٩) وهو ظاهر لان الحقيقة اذا

على انه تصديق القلب بما ذكر بشرط الاتيان بالشهادتين والاسلام عكس ذلك وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح اللب (وفي زيادته) أى الايمان (ونقصانه مذاهب) أربعة أحدها انه يزيد بالاعمال الصالحة وينقص بارتكاب اضدادها ثانيها انه لايزيد ولا ينقص لانه التصديق وهو اليقين واليقين لا يقبل التفاوت (ثالثها التفصيل بين الانبياء والملائكة فيزيد فيهم ولا ينقص وبين من عداهم فيزيد فيه (وينقص راجعها) ماذكره بقوله (وعن مالك انه يزيد ولاينقص) وفيه تحكم مع ان تحكم القسمة العقلية تقتضي ان يقال انه ينقص ولايزيد فتكون المذاهب خمسة (والخلاف) في ذلك (مذمت على) بمعنى الى (ان الايمان هل هو الطاعات) وحدها أو مع التصديق (فيقبلهما) أى الزيادة والنقص (أو التصديق) وحده (فلا) يقبلهما قال في المواقف والحق ان التصديق يقبلهما لوجهين الاول القوة والضعف قولكم الواجب اليقين والتفاوت لايكون الا لاحتمال النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك أى فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك يقتضي ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي والظاهر ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين الثانى التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمالي والنصوص دالة على

انتقص منها شئ ما بقى تلك الحقيقة فلم يبق الجزم والتصديق وتلك المرتبة لاتزيد ولا تزداد عند مع الزيادة ولو كان الزائد هو الحقيقة وأقل مالا بد منه لكان الناقص عنه لم يكن تصديقا وجزما بل محتملا للنقص فالتفاوت في أصل الحقيقة وتلك المرتبة لا تتصور الا بانعدام الحقيقة في الناقص فلا تتفى الحقيقة التصديقية وهذا ظاهر غفل عنه من غفل وانما المقرر

البديهي ان فردا من التصديق الذى من التصديق أقوى من فرد وفرد أضعف من فرد ولا نزاع في ذلك وانما الكلام في الحقيقة وتلك المرتبة الدائرة مع الفردين التي تتحقق بهما الايمان ويخرج بها عن الكفر وهو ما تحقق به الايمان القوى من حيث هو قوى والا لم يكن الضعيف ايمانا بل هي الحقيقة التصديقية تدل على ذلك ان الامام استدل على عدم دخول الاعمال في الايمان بانه لايقال لتارك الصلاة انه ليس بمؤمن ومثل ذلك جاز في الشديد والضعيف ولو ان مراده ماسر من أصل الايمان لم يتم هذا الاستدلال أصلا كما لايخفى لظهور انه يجوز ان يكون الايمان فرد أقوى والصلاة داخلة فيه ولا يلزم من عدم هذا الفرد ان لايتحقق فرد آخر يقال ليس كمؤمن ولعل المخالف لاينكر ان تلك المرتبة غير متفاوتة وانما أراد ماسر والامام لاينكر ذلك أيضا ولا يلزم رفع الخلاف حقيقة اذ يبقى الخلاف في الفرد القوى مع قوته هل يطلق عليه الايمان حقيقة أو هو ايمان مع القوة ولو التزم وقع الخلاف لامحذور فان قلت هل يقول الامام للقوي انه ايمان أولا فان لم يقل يشكل عليه تعريف الايمان بالتصديق وان قال به يشكل عليه نفى الزيادة قلت هو يقول انه ايمان مع زيادة قوة ونور والايمان الذى يخرج به عن الكفر مالا يحتمل التفاوت وفي التعريف مسامحة فانه أقل مالا بد في التصديق والحقيقة التصديقية

(قوله وهو الذي ورد عليه الاستثناء) صنف الشيخ الامام أبو الحسن تقي الدين السبكي رسالة في هذه المسئلة ذكر فيها أن اللغويين ذكروا قولين في معنى الايمان أحدهما وهو المشهور التصديق فالباء في قوله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله اما للتعدية فالايمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثاني ان تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالايمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله بمشيئة الله بلا اشكال ثم ذكر أقوالا في دخول الاعمال في مسمى الايمان وعدم دخولها وقال اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخلة كان دخول الاستثناء جائزا لان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده فلما كان اطلاق قوله أنا مؤمن يقتضي انه جامع بين القول والعمل وهو غير جازم به أورد الاستثناء ثم قال انه وان سلم (٧٢) ان الايمان التصديق وحده من غير اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق بها فلا بد في التصديق من المعرفة واستشهد له بحديث رواه البغوي ثم ذكر ان المعرفة تتفاوت فيها الناس تفاوتا كثيرا فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووحدانيته وصفاته وصفاته تتفاوت الناس في معرفتها وكل متكلم على قدر علمه والخائف مامن مقام ينتهي اليه الا يخاف ان يكون فيه على خطر وسواء اما من أقامه الله مقام اليسط وانشراح الصدر باليقين واما نازل عن الحالتين فمن قال بوجوب الاستثناء غلب عليه الخوف ومن منعه غلب عليه البسط ومن جوز الامرين نظر الى الطرفين وليس بعضا واحد شاكا ولا متصرفا بما وجب عليه ولا منكرا على صاحبه (قوله ثمانية) هي ماعدا البقا تسمى الصفات المعنوية واما البقا فالمختار انه من الصفات السلبية واعلم ان الذي ذكره جميع من المتأخرين ان الواجب له تعالى عشرون صفة واحدة نفسية وهي الوجود وخمسة سلبية وهي القدم والبقاء والوحدانية وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وسبعة تسمى صفات معان وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وهذه أثبتها أهل السنة ونفاها المعتزلة وسبعة تسمى معنوية منسوبة الى المعاني وهي التي ذكرها الشاطبي ومن أثبتها بعد اثبات الاولى مبني على القول بثبوت الحال وتقدم الكلام عليها (قوله فان بقاء البقاء نفسه) أي كوجود الوجود وقدم القدم ووجوب الوجوب وامكان الامكان (قوله أي والعين) لعل المصنف تركه لانه متفق عليه بين أصحابنا قال في مقاصد المقاصد وشرحه له صفات زائدة على صفاته اذ لا يفهم من العالم الا من له العلم ولا معنى للمعلوم الا ما تتعلق به العلم مع خلاف

قوله لما انتهى كلامه مع بيان زيادة مايوضحه (قال أبو القاسم الانصاري ومما يؤثر في نقصه) أي الايمان (كثرة الزلات فانها تكسب القلب رينا) بالنون آخره أي طبعا ودنسا قال تعالى (كلا بل ران على قلوبهم) أي غشيها (ما كانوا يكسبون) من المعاصي (ويصح عندنا) أيها الاشاعرة قول المؤمن (أنا مؤمن ان شاء الله) وان اشتمل على التعليق خوفا من سوء الخاتمة المجهولة أو دفعا لتزكية النفس أو تبركا بذكر الله تعالى أو تأدبا أو احالة للامور على مشيئة الله تعالى (لا على الشك) في الحال في الايمان (بل باعتبار المآل فان الايمان ثابت في الحال قطعا ولكن) الايمان (الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة) وعطف آية النجاة على ماقبلها عطف تفسير (وهو) أي ايمان الموافاة هو (الذي ورد عليه الاستثناء) في قوله انا مؤمن ان شاء الله فالمسئلة أي مسئلة الاستثناء من فروع ايمان الموافاة واشار بعندنا الى ان في ذلك قولا آخر وهو قول أبي حنيفة ومن تبعه فانهم يمنعون ذلك لايهامه الشك المذكور وورد بان ايهام الشك لايقتضي منع ذلك وانما يقتضي انه خلاف الاولى وهو كذلك اذ الاولى الجزم كما جزم به السعد التفتازاني كغيره اما اذا قاله شكا في ايمانه في الحال فهو كافر (ويجب) على المكلف (الايمان بستة أشياء أحدها) الايمان (بالله) سبحانه وتعالى (وصفاته وهي عند الاشعري) بزيادة البقا ثمانية (مجموعة في قول الشاطبي) رحمه الله تعالى في رائيته (حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى) وفي نسخة بدل قوله باق فرد وهو المحفوظ في الرائية فهي ثمان أيضا ان عد الفرد من الصفات وان لم يعد منها وهو الظاهر فهي سبعة وعليه محققوا الاشاعرة وأجابوا عن عدة البقا منها بانه امر اضافي اذ هو استمرار الذات وليس صفة حقيقية واليه أشار بقوله (ونفى القاضي) أبو بكر (وامام الحرمين البقا وقالا) انه تعالى (باق بنفسه لا بقاء زائد عليه والا) أي ولو كان باقيا ببقاء زائد عليه فهو باق ببقاء آخر ويعود الكلام وحينئذ (يلزم التسلسل) ورد هذا الدليل بان بقاء البقا نفسه (وامتنع أئمتنا من اطلاق لفظ الغير) أي والعين (على الصفات مع بعضها

في بعضها وفي كونها غير ذاته بعد الاتفاق على انها ليست عينها وكذا في الصفات بعضها مع بعض تفادياً من القول بتعدد القدماء ثم المراد انها ليست عينا بحسب المفهوم ولاغيرا بحسب المصادق فلا يلزم في قولهم انها لاعين ولاغير الجمع بين النقيضين ولا رفعهما لكنه انما يصح في مثل العالم والقادر لافي مثل العالم والقدرة مع ان الكلام فيه وقيل المراد بالغيرية كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما والمراد بالعينية الاتحاد في المفهوم وفيه نظر كما بين في شرح الفوائد (قوله بمعنى انها مستندة اليها بطريق الايجاب الخ) حاصله انها واجبة لذات الواجب لالذاتها واما في ذاتها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم تعدد القدماء وكونه تعالى فاعلا بالاختيار عند القائل به انما هو في غير صفاته كذا قاله السعد وسبقه الى القول بامكان الصفات الفخر الرازي ونعته جمع من متأخري المغاربة منهم السنوسي ومرشا وفي حواشي أم البراهين ما يتعلق بذلك وقوله لا بطريق الخلق أي الايجاد بعدم العدم وصفات الله لم تسبق بالعدم ولكون الخلق الايجاد بعد العدم لاطلاقا امتنع الائمة من القول بان القرآن الذي هو من جملة الصفات مخلوق وان جاز ان يقال فيه وفي سائر الصفات ان الذات خلقتها واوجدتها بمعنى احتياجها الى الذات لكن استعمال تلك العبارة مما ينبغي التحاشي عنه والخوض فيه سؤالا وجوابا بدعة لعدم وروده في الشرع لكن اذا الجأت الضرورة الى بيانه وجب كما قال السيد الصفوي (قوله لرجوعه الى القدرة) لانه عبارة عن تعلقها بالمقدورات ولا يخفى ان القدرة (٧٣) تتعلق صلوحي قديم وتتعجزي حادث ويمكن ان يجعل ذلك مبنى كلام الفريقين ويرتفع الخلاف من البين (قوله فاعل بالاختيار) بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك أي يمكن من الفعل والترك ويصحان منه بحسب الدواعي المختلفة وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وهذا لا ينافي لزوم صدور الفعل

بعضا ومع الذات) أي ذاته تعالى فيقال في الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لاعين ولاغير (وصفات الذات) وهي الواجبة لذاته تعالى بمعنى انها مستندة اليها بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار (قديمة قائمة بها) أي بذاته تعالى (وصفات الفعل) وهي المسندة اليه تعالى بطريق الخلق والاختيار (حادثة غير قائمة بها) أي بذاته تعالى (كالرزق) بفتح الراء (والاحياء والاماتة وقالت الجبرية الكل) أي من صفات الذات والفعل «قديم» اما في صفات الذات فظاهر وأما في صفات الفعل فلرجوعها الى صفة التكوين وهو عندهم قديم وعند الاشاعرة حادث لرجوعه الى القدرة «وهو سبحانه» وتعالى «فاعل بالاختيار» فالعالم حادث ويمتنع حوادث لاأول لها «لا بالذات خلافا للفلاسفة» في قولهم انه فاعل بالذات «ومن ثم» أي من هنا وهو قولهم انه فاعل بالذات أي من أجل ذلك «قالوا بقدم العالم ويجوز حوادث لا أول لها والكلام» أي كلامه تعالى النفسي «قديم خلافا للمعتزلة» في قولهم ليس بقديم لتفهيم الكلام النفسي (والقرآن ان أريد به المقروء فهو النفسي كقولنا القرآن كلام الله قديم غير مخلوق

(١٠ فتح الرحمن) عنه عند حصول الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب بالذات لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلا ولا يصدق عليه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق ولو كان الباري تعالى موجبا بالذات فايجابه للحادث ان كان بلا واسطة لزم تخلفه عن المؤثر الموجب التام مع كونه لازما له وقد وجد في الازل وتخلف اللازم عن ملزومه محال أو بواسطة لزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وهو باطل (قوله ان اريد به المقروء) فهو النفسي هذا الظاهر والحقيقة غير ظاهر لان المقروء حروف والفاظ والنفسي منزه عنها لانه عبارة عن صفة أزلية متاقية للسكوت والآفة الباطنتين وهي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر الصفات لها تعلقات والنظم المعجز دال على تلك التعلقات على ما هو التحقيق كما يجيء في حواشي أم البراهين وذلك النظم يسمى كلام الله حقيقة لدلالته على ذلك ولا ملبس من تأليفات المخلوقين والقرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى وما يقرأه كل أحد عنه لانه واخبار بعضهم انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرأه قارىء نفسه لا منه وكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى قائل واذا علمت ذلك فقوله فهو النفسي أي الدال عليه أو على تعلقاته كما أشار الى ذلك السعد عند قوله النفسي والقرآن كلام الله غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها حيث قال هو معنى قديم قائم بذات الله يلفظ به ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله يلفظ به أي باللفظ الدال عليه بدليل ما بعده لكن قوله بعد ذلك فالمراد الدلالة على كلام الله يأبى ذلك فتأمل

(قوله أي ماقوظي به أو تلفظي) أخذ هذا من قوله بعد لان الجهمي الخ لانه يعلم منه ان الجهمي يفسر اللفظ بالملفوظ والقدري بالتلفظ (قوله يجوز ان يسمع بحاسة الاذن) لعل التقييد بها نظرا لاصالتها في السمع ومقتضى قاعدة الاشعري من جواز ادراك كل حاسة ما يدرك بالاخرى انه يجوز سماع الكلام النفسي بكل حاسة (قوله خرقا للعادة) هذا خلاف المتبادر من كلام المصنف ومقابلته كلام الاشعري بكلام القاضي فان ظاهر صنيعه ان الاشعري يجوز سماعه على غير طريق خرق العادة فتأمل (قوله وعند هؤلاء ان موسى الخ) اما على الاولين فلتسميته بخصوصه كلام الله ظاهر واما على الثالث فيحتاج الى توجيه بما يحتاج اليه الماتريدي والاستاذ (قوله لايمنع انقروء النفسي) فيه ماعلمت سابقا من ان النفسي نفسه لايكون مقروءا وفي شرح العقائد واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني وهو احتيار الشيخ أبي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان تعني صلوات الله وسلامه عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بواسطة الكتاب والملك خص عليه السلام باسم الكليم (قوله ولهم خلقوا من نور) سئل الولي العراقي هل خلقوا دفعة واحدة ويكون موتهم كذلك فاجاب بانه لم يثبت فيه شيء ولا مجال للظن والقياس وما يحكى من ان الله تعالى يخلق بسبب بعض الاعمال الحسنة ملكا يسبح ويكون تسبيحه لذلك القائل فلو ثبت لدل على خلقهم شيأ فشيأ لكنه لم يثبت بل هو موضوع وفي معراج الشامي وروى أبو الشيخ عن وهب قال هؤلاء الاربعة املاك جبريل وميكائيل واسرافيل وملك الموت أول من خلقهم الله من الملائكة وآخرهم بعثهم وأول من يحييهم وهم المدبرات (قوله والنوع الانساني أفضل منه) أي في الارواح قال العز ابن عبد السلام لاشك ان الملائكة أفضل من الاجساد المركبة من الاخلاط وارواح لا بد أفضل

وان اريد به القراءة أي العبارة (كقولنا قراءة القرآن أو به أي ان اريد به (المكتوب كقولنا يحرم على المحدث مسه فالمراد به بكل منهما به الدلالة على كلام الله تعالى فيكون به أي القرآن بهذا المعنى محدثا والحشوية وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وجعلوا القراءة المقروء وفد فرق به الامام أحمد رحمه الله بينهما به أي بين القراءة والمقروء وحكى البيهقي والقاضي أبو بكر وغيرهما عنه انه قال من قال لفظي بالقرآن) أي ملفوظي به أي تلفظي به في قوله القرآن كلام الله تعالى (مخلوق فهو) على التفسير الاول (جهمي) وعلى الثاني قدري واليه أشار بقوله (أو غير مخلوق) أي فله (فقدري قال القاضي وهو) أي فرق الامام أحمد بينهما أي بين القراءة بالتفسير الثاني والمقروء بالتفسير الاول (يدل على امامته في هذا العلم) أي علم الكلام (لان الجهمي) من المعتزلة (قائل بخلق القرآن والقدري) منهم (قائل بخلق العبد افعاله وقال البيهقي) لم يرد بذلك الفرق (بل أشار) به (الى السكوت عن الكلام في هذه المسئلة) لبشاعة القول فيه وأنت خبير بان الخلاف بين الجهمي والقدري لفظي لا معنوي وبان الاشعري قائل في الكلام اللفظي بما قاله الجهمي لكن يخالفه في انه يثبت الكلام النفسي بخلاف الجهمي (قال) أبو الحسن الاشعري والكلام القديم يجوز أن يسمع بحاسة الاذن) وان لم يكن مشتملا على حروف خرقا للعادة (وقال القاضي غير مسموع) بها (ولكن يجوز ان يسمع الله كلامه) بغيرها (على خلاف العادة) خرقا لهما (وقال ابن فورك المسموع عند القراءة هو آن صوت القاري وكلام الله وعند هؤلاء) أي الاشعري والقاضي وابن فورك (ان موسى عليه الصلاة والسلام سمع الكلام القديم) لان كلا منهم قائل بسماعه (وقال عبد الله بن سعيد) بن كلاب (والاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (لا تسمع أصلا) لاستحالة سماع كلام بغير لفظ (واختاره) أبو منصور (الماتريدي فالمسموع عندهم) أي عند ابن سعيد والاستاذ والماتريدي (انما هو القرآن بمعنى القراءة) لا بمعنى المقروء النفسي (والثاني) في نسخة الثاني بلا واو (الايمان بالملائكة وفي الصحيح) أي صحيح البخاري وغيره (انهم خلقوا من نور والنوع الانساني أفضل منهم) لامر الله لهم بالسجود لآدم ولان آدم كان أعلم منهم (خلافا للحليمي والقاضي والاستاذ وأبي عبد الله الحاكم وابن حزم والامام الرازي) في قولهم انهم أفضل من النوع الانساني لان الملك معلم النبي والرسول اليه فيكون أفضل من المتعلم والمرسل اليه ولان الملائكة أرواح مبرأة عن النزل والرذائل والآفات النظرية والعملية ومطلعة على اسرار الغيب وقوية على الافعال العجيبة وسابقة الى الخيرات ومواظبة على محاسن الاعمال (وتوقف الكيا الهراسي وغيره) في التفضيل بينهما لتعارض ادلتهما وتحرير المسئلة ماقاله بعض المحققين ان النبي صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق على الاطلاق

وان خواص البشر وهم الأنبياء أفضل من خواص الملائكة وان خواص الملائكة أفضل من عوام البشر وان عوام البشر كالصحابة أفضل من عوام الملائكة (والثالث) في نسخة الثالث بلا واو (الايمان بالكتب) المنزلة على الانبياء (على اختلاف أعدادها وفي صحيح ابن حبان من حديث ابي ذر ان الكتب المنزلة) على الأنبياء (مائة كتاب وأربعة كتب وان كتب الله تعالى متفاوتة في الفضيلة وان أفضلها القرآن وقال اسحق بن راهوية بجواز تفضيل بعض القرآن) على بعض (وهو ظاهر كلام) الامام (الشافعي) كان يقول سورة الاخلاص أفضل من غيرها اذلا مانع من ذلك ومنعه أي تفضيل بعضه على بعض (الاشعري والقاضي وابو حاتم) ابن حبان لانه صفة واحدة فلا تقبل التفضيل والوجه ان الخلاف لفظي اذ القائل بالثاني نظر الى معنى القرآن وهو كلام نفسي وهو لا يتفاوت اذ متعلق سورة المسد أبي لهب وما ألحق بهما ومتعلق سورة الاخلاص الله تعالى وبعض صفاته (وهل هو معجز لذاته) لما اشتمل عليه من التأليف الغريب والاسلوب العجيب والاخبار عن المغيبات (أو للصرفة) بفتح الصاد وسكون الراء المهملتين بمعنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته (قولان) أولهما قال به جمهور أهل السنة (ثانيهما قال به المعتزلة) أي جمهورهم (الرابع) من السنة التي يجب الايمان بها (الايمان بالرسل وسائر الانبياء) وفي صحيح ابن حبان والحاكم من حديث أبي ذر قلت يارسول الله كم الانبياء قال مائة ألف وعشرون ألفا) وفي رواية مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف واربعة وعشرون ألفا (قلت يارسول الله كم الرسل من ذلك قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا) أي كثيرا من الناس وفي مسند الطيالسي والبزار وخمسة عشر) لو قدم هذا على جما غفيرا كان أولى (والمشهور ان الرسالة أفضل من النبوة لانها تتم هداية الامة والنبوة قاصرة على النبي كالعلم والعبادة (وقال) الشيخ عز الدين (ابن عبد السلام النبوة أفضل) محتجا بان النبوة الوحي بمعرفة الله وصفاته فهي متعلقة بالله من طرفيها والرسالة الامر بالتبليغ للعباد فهي متعلقة بالله من أحد طرفيها وبالعباد من الآخر والمتعلق بالله من الطرفين أفضل من المتعلق به من أحدهما ويجاب بان الرسالة أخص من النبوة كما أن الرسول أخص من النبي فهي مشتملة على النبوة وزيادة (وفي تفضيل) بعض (الانبياء على بعض قولان) أحدهما للخبر البخاري وثانيهما نعم لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وهذا هو الاصح ويجاب عن النهي في الاول بان المراد به تفضيل يؤدي الى النقص وبنه لا تفضلوني على يونس بن متى أو قبل العلم به (والمختار وجوب عصمتهم) أي الانبياء فلا يصدر منهم ذنب (ولو من الصغائر عمدا أو سهوا وفاقا للاستاذ) وغيره (وزاد انه يمتنع عليهم النسيان أيضا) لانه نقص في الجملة قال (وما ورد من الآيات) والاخبار (الموهمة) جواز النسيان عليهم كقوله واذكر ربك اذا نسيت وخبر الصحيحين انى أنسى كما تنسون (مؤول) عندنا بان المراد بالنسيان في ذلك الترك (كما قال الجنيد رضي الله عنه حسنات الابرار سيآت المقربين) حيث يؤولون ويعدون حسنات الابرار أي التي لا نقص فيها سيآت عندهم فلا يقربونها حذرا من نزولهم من مقامهم العالي على مقام الابرار لانهم الذين أخذوا على حفظ ظواهرهم وارادتهم واستعملوا في القيام بحقوق مولاهم عبودية له وطلبا

ذاته لا خلاف في أن القرآن معجز وانما الخلاف في أقل مايقع به الاعجاز فقيل سورة لانا أعطيناك الكوثر أو قدرها وعرفوا السورة بانها طائفة لاتكون أقل من ثلاث آيات قال بعضهم أي مخمسة فلا يردان الكوثر أربع آيات على القول بان البسملة منها فان قلت كل تعبير في الاعجاز على حد الاربع أم يكفي الثلاث قلت نص العلماء على الثلاث وخصه بعضهم بغير مذهب الشافعي وقال أقل مايقع به التحدي أربع وقد يقال مراد الشافعي أقل مايقع به التحدي أقصر سورة غير بسملتها ثلاث وذلك لان المقصود من البسملة التبرك لا التحدي (قوله وهو الكلام النفسي) أي على قول ومتعلقاته على قول آخر كما أسلفناه (قوله ويجاب بان الرسالة الخ) هذا لا يلاقي كلام العز بن عبد السلام فتأمل (قوله عمدا أو سهوا) أي قبل النبوة وبعدها (قوله جواز النسيان عليهم) الظاهر ان مراد المصنف جواز صدور ذنب عنهم وجواز

النسيان بدليل قوله كما قال الجنيد فان كلام الجنيد انما هو تأويل لما يوهم صدور الذنب لا النسيان فتأمل.

(قوله تعاد اليه روحه في القبر) قال ابن حجر وظاهر الخبر انها تحل في نصف الميت الاعلى وهي حياة لائقة في اطلاق اسم الميت عليه لانها أمر متوسط بين الموت والحياة كالنوم (قوله ويسأل عن الايمان) أي بالله ورسله وفي بعض الروايات انه يسأل عن الله وقبيلته وقيل ان أحوال المسؤلين مختلفة (قوله وهل علوق الروح الخ) اشارة الى ماورد ان أرواح الشهداء في أجواف طير تسرح الى الجنة حيث شاءت وكان القاضي صدر الدين ابن بنت الاعز يلقي درسا على هذا الحديث فحصر العلم العراقي لما استفرجالسا حتى قال على وجه السؤال لايخلوا اما ان يحصل للطير الحياة بذلك الروح أم لا والاول غير ما نقوله التناسخية والثاني مجرد حبس الارواح وسجن لها قال التاج السبكي في الطبقات انا التزم الثاني ولا يلزم كونه مجرد حبس وسجن لجواز ان يقدر الله تعالى لها في ذلك الحواصل من السرور والنعيم مالا تجد في الفضاء الواسع انتهى ومنهم من أول الحديث وقال انها ليست في طير ولكنها نفس الطير (قوله وقد استظهرت (٧٦) عليه بحديث صحيح) كان ينبغي للشارح ذكره ولعله يشير الى ما في الموطأ والنسائي

انما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يبعثه الله الى جسده يوم يبعثه ويعلق بضم اللام وفتحها وقد نقل ابن القيم القول بان أرواح المؤمنين عند الله في الجنة شهداء كانوا أو غير شهداء عن أبي هريرة وابن عمر واستدل عليه فراجعه (قوله أرق من الشعر الخ) أنكر القرافي هذا وسبقه اليه شيخه ابن عبد السلام قال القرافي والصحيح انه عريض وفيه طريقان يمشي ويسري وفيه طاقات (قوله موجودتان الآن) أي خلافا للهاشمية وبدل لما قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وانقوا النار التي وقودها الناس والحجارة لان أعدت للكافرين وذلك لان وصفه تعالى الجنة والنار بالاعداد وامدادها يقضي لوجودها لان ذلك الشيء ان أعداد الشيء يكفي به عن وجوده وثبوته والمراع منه (قوله وبانه يري الخ) لاتخلو عبارة المصنف هنا عن حزازة ولم ينبه الشارح عليها وذلك لان الكلام في الآخرة في الوقوع وفي الدنيا في الجواز العقلي قال شيخنا اللقاني رحمه الله ان رؤيته تعالى لم تقع لغير محمد صلى الله عليه وسلم في الدنيا على اختلاف فيها له فالرؤية لغير الانبياء وان جازت عقلا فقد امتنعت سمعا نظرا لانها جائزة سمعا وقد أساف ذلك حيث قال فانتقل الى الاخبار بوقوعها في الدنيا وهو أخص من جواز الوقوع فيها الدال عليه سؤال موسى (قوله رب أرني أنظر اليك) ان قلت الرؤية عين النظر فكيف قيل أرني أنظر اليك قلت المعنى اجعلني متمكنا من رؤيتك بان تتجلى لي فانظر اليك وأراك كذا في الكشاف واظهر منه أن أنظر مطاوع وانظرني هو الفعل الاول فهو كما يقال ادخلني ادخل وعلى كلام الكشاف فلما كان معنى أرني اجعلني

نرضاه والابرار هم الذين نقوا من حظوظهم وارادتهم وأفنوا في الاعمال الصالحة ومقامات اليقين ليجزوا على مجاهدتهم برفيع الدرجات والجمهور على جواز النسيان على الانبياء لظاهر الآيات والاخبار الواردة في ذلك وتأويلها بعيد (الخامس) من الستة التي يجب الايمان بها (الايمان باليوم الآخر وأوله حين قيام الموتى) من قبورهم (وما بين ذلك) أي وما بين أجزاء قيامهم من قبورهم منتهيا (الى وقت الموت) أي موتهم قبل (فهو البرزخ ويجب الايمان بتوفي الملائكة قبض الارواح) لقوله تعالى حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا (وبان الميت تعاد اليه روحه) في القبر (ويسأل عن الايمان وانه) أي وبانه يعذب في قبره أو ينعم فيه لاخبار صحيحة وردت بذلك (وهل علوق الروح) أي تعلقها (بشبير الجنة خاص بالشهداء) دون غيرهم (أو بجميع المؤمنين) الاولى أم عام لجميع المؤمنين (قولان الذي نرجوه) في نسخة الذي رجحوه (الثاني وقد استظهرت عليه بحديث صحيح) ورد فيه (وان) أي وبان (الله يبعث من في القبور) أي يحييهم بعد موتهم (وبالصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف تمر عليه جميع الخلق فتجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار (والميزان) وهو جسم محسوس ذو لسان وكفتين يعرف بهما مقادير الاعمال بأن توزن به صحفها أو هي بعد تجسمها (وهما) أي الصراط والميزان (حقيقتان) كما عرف من تعريفهما وبان الجنة والنار مخلوقتان الآن بمعنى قبل يوم الجزاء (وان) أي وبأن (المقبري) أي تراه المؤمنون (في الآخرة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في أخبار الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمخصصة لقوله تعالى لاتدركه الابصار أي لا تراه (وأما رؤيته (في الدنيا فللاشعري) فيها (قولان) أحدهما وهو المختار يرى لان موسى عليه الصلاة والسلام طلبها بقوله رب أرني أنظر اليك وهو لايجهل مايجوز ويمتنع عليه ربه تعالى فانيها لايرى

لان قومه طلبوها فوقيوا فقال الله تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلما عفا عنهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها لالامتناعها (والسادس) في نسخة السادس بلا واو (والايمان بالقدر) الآتي بيانه (والحوادث كلها بقضاء الله) أي بحكمه الازلي المتعلق بالاشياء على ماهي عليه فيما لايزال (وقدره) أي ايجاده الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها (خلافا للمعتزلة في الماضي) حيث قالوا انها ليست بقضاء الله وقدره بناء على قاعدتهم انه تعالى لايخلق القبيح وان العبد يخلق أفعاله (ومن أنكر القدر فقد أنكر القدرة ومن ثم) أي من هنا وهو ان من أنكر القدر أنكر القدرة أي من أجل ذلك (قال الامام أحمد القدر القدرة وقول) الامام (الشافعي القدرية اذا سلموا العلم خصموا اراد) بالعلم (علم الله تعالى بافعال العباد ولاينكره أحد الثاني) من أركان الدين (الاسلام وهو) لغة (الانقياد والتسليم) أي التلبس «بالاعمال الصالحة» وعرفا الاتيان بالشهادتين بشرط التصديق بالقلب كما مر واليه بدون شرطه أشار بقوله «وأركانه خمسة كما في الحديث السابق» هو ان تعبد الله ولا تشرك به شيأ الى آخره «الثالث» من أركان الدين (الاحسان وقد فسره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراقبة والاخلاص فقال ان تعبد الله كأنك تراه فالايمان مبتدأ) للدين «والاسلام وسطه له والاحسان كماله والدين الخالص شامل للثلاثة هذا جملة مايجب اعتقاده في أصول الدين والباقي زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الائمة يعيبون على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه لاسيما في صفات الله تعالى اجلالا له سبحانه وحذرا من افساد عقيدة من لم يتضلع بالعلوم (و) كان (آخر قولهم عليكم بدين العجائز) فانه من أسنى الحوائز ومرادهم انكم لاتعتقدون نقيض ما فطر أي خلق الله عليه عباده وان كانوا عجائز فان الله خلق عباده على الفطرة أي الخلقة فما فطروا عليه فهو حق وان كان هناك حق آخر لم يدركوه بعد كاقامة البرهان بعد تحصيل مقدماته وترتيبها وما أحسن مانظمه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في ذلك بقوله

تجاوزت حد الاكثرين الى العلا * وسافرت واستبقيتهم في المراكز
وخضت بحارا ليس يدرك قعرها * وألقيت نفسي في فسيح المعاوز
ولججت في الافكار ثم تراجعت * اختياري الى استحسان دين العجائز

والله أعلم * تم الشرح المبارك بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه وحسبنا الله ونعم الوكيل
ولاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم والحمد
لله وحده آمين

متمكنا من الرؤية التي هي الادراك علم ان الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا ادراك معه فلذا قال لي ترائي ولم يقل لم تنظر الى (قوله أراد بالعلم علم السلف) فر بينهم كلام الشافعي رضي الله عنه بقوله اذ يقال لهم أتجيزون ان يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم فان منعوا وافقوا وان أجازوا لزمهم نسبة الجهل اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو كلام حسن وما قاله المصنف فيه حقا فتأمل والله أعلم
وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم

(يقول خادم التصحيح ابراهيم الطاهري الحنفي)

وبعد فقد تم بعون الله وحسن توفيقه طبع هذا الكتاب الجليل العديم المثيل ألا وهو كتاب فتح الرحمن للعلامة الامام شيخ الاسلام زكريا الانصاري على متن لقطة العجلان وبلة الظمآن للامام الزركشي وبهامشه حاشية العلامة الشهير الشيخ يس على الشرح المذكور وهو كتاب جليل المقدار عالي المنار حيث اعتنى بتنقيحه فضلاء الائمة الاعلام مع سهولة العبارة وظهور الاشارة وحيازة المعنى واختصار المبنى قد اشتمل على جملة فنون وهي الاصول والمنطق والحكمة وغير ذلك مما يهم فحول العلماء والطلاب الاذكياء * وذلك بالمطبعة الازهرية الكائن مركزها بجوار الرياض الازهرية لصاحبها المتوسل بالنبي الطاهر حضرة مصطفى بك شاكر وأخيه في ربيع الاول سنة ١٣٢٩ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية

(طبع على نفقة حضرة الاستاذ الشيخ محمد العتر الدمياطي)

وحين اطلع على هذا الكتاب حضرة الاستاذ الفاضل والملاذ الكامل الشيخ سعيدا الموجى أحد أكابر علماء الشافعية بالازهر كتب عليه ما يأتى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذى خص كتابه بالاعجاز وأنجز لنبيه ما وعده به أى انجاز وأودعه لطائف البيان ولطائف البرهان ما بين اطناب ومساواة وايجاز وتوج به طرف الكلام واطراف الحديث آونة بالحقيقة وآونة بالمجاز والصلاة والسلام على خلاصة العالم وسر ولد آدم أبى القاسم سيدنا ومولانا ونبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وعلى آله وصحبه صفوة المهتدين وقدوة المقتدين ما اتفقت الفصول واختلفت الفنون وبعد فقد من الكريم الوهاب بعليع الكتاب المستطاب الموسوم بلقطة العجلان للامام العلامة محمد بن عبد الله الزركشى الشافعى الرحلة المتقن المتفنن وهى على وجيز لفظها وغزير لحظها بقف على الوسيط بل البسيط من المؤلف الطويل فى الزمن القصير موالية وتزيد بمجانيها وغرائبها على أولئك المطولات فلا تساويها فكأن الامام المجيد محمد بن نباتة عناها بقوله

ينسى لها الراكب العجلان حاجته * ويصبح الحاسد الظمآن يعاريها

خذها اذا انشدت فى الحى عن طرب * صدورها عرفت منها قوافيها

امتزجت بشرح الامام شيخ الاسلام أبى يحيى زكريا الانصارى امتزاج الروح بالجسد وحل محل الشجاعة من الاسد أبان عن لفظها الوجيز بالمعنى الغزير العزيز وحل بنان البيان عقد المشتبه منها بباهر البرهان ووشى حواشيها الرقيقة واطراف أحاديثها الانيقة العلامة يس العليمى بما كشف عن جميل وجهها القناع حتى صاوت على طرف التمام حبل الذراع وقد قيض الله سبحانه لها وله الحمد فى هذا العصر حضرة الفاضل الشيخ محمد العزالدمياطى فجلاها فى أحسن صورها الطبع وأبرزها فى أحسن مجاليها بحسن الوضع فشكرا لذلك الفاضل اذ حلى ذلك الجيد العاطل بقلائد العقيان وفوائد الفضائل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قال ذلك وكتبه السعيد الموجى بالازهر

(فهرست كتاب لقطة العجلان و بلة الظمآن وشرح شيخ الاسلام مع حاشية الشيخ بس عليه)

صحيفة

٢ مقدمة الكتاب

١٠ فصل مدارك العلوم ثلاثة حس وخبر ونظر

٢٤ فصل مدارك الحق أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس

٣٢ فصل الدليل مايتوقف عليه العلم والظن ثبوت الحكم

٣٣ فصل أربعة لاتقام عليها دليل ولا يعالب وهي الحدود والعوائد والافهام والاعتقادات

٣٩ فصل كل موجود لابد له من أسباب أربعة المادة والصورة والفاعلية والغائية

٤٠ فصل كل معلومين لابد بينهما من احدى نسب أربع المساواة والمباينة والعموم والخصوص المطلقين

٤٠ فصل المعلومات كلها أربعة أقسام

٤١ فصل قال امام الحرمين العلم لايعرف بالحقيقة بل بالقسمة والمثال

٤٥ فصل في التعريف وهو ثلاثة أقسام حقيقي ولفظي ورسمي

٤٩ فصل في مباحث الالفاظ

٥٥ فصل في التصديقات

٥٧ فصل مواد البراهين

٥٨ فصل في البرهان

٥٩ فصل هل المنطق علم أولا

٥٩ فصل المعلوم ينقسم الى موجود ومعدوم

٦٤ فصل العالم اسم لكل ماوجود ممكن من ذاته

٦٦ فصل الجدل مطلوب شرعا

٦٧ فصل أمهات المطالب اربعة هل ولم وما وأى

٦٧ فصل السبب مايلزم من وجوده الوجود

٦٩ فصل قال المتكلمون يعرف الشيء بامور ثلاثة

٦٩ فصل قال الحكماء تقدم الشيء على غيره منحصر في خمسة أقسام

٧٠ فصل أركان الدين ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان

(تمت)